Alain de Libera

La cuestión de los universales

De Platón a fines de la Edad Media



UCA

prometeo libros

De Libera, Alain
La cuestión de los universales : de Platón a fines de la Edad Media . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2015.
516 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Marité Miccio
ISBN 978-987-574-711-1

1. Filosofía Antigua. 2. Metafísica. I. Marité Miccio, trad.
CDD 184

Cuidado editorial: Micaela Magni
Armado: María Victoria Ramírez
Supervisión: Oscar Beltrán
Traducción: Marité Miccio
Traducción de textos latinos: Raúl Lavalle

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide a la publication Victoria Ocampo, a béneficié du soutien de l'Institut francais d'Argentine. *Esta obra, publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Instituto Francés de Argentina.*

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
distribuidora@prometeoeditorial.com
www.prometeoeditorial.com

Índice

Pero el odio puede ser experimentado contra las clases.
Aristóteles

Nos sucede, mediante la voluntad, de amar u odiar alguna cosa en general.
Tomás de Aquino

Amo las manzanas en general.
Jacques Chirac

1

Un problema saturado

En 1845, la Academia de ciencias morales y políticas ponía en el concurso una historia de la filosofía escolástica, cuyo premio sería obtenido por Barthélémy Haureau (1812-1886). El interés hacia la Edad Media era nuevo. Victor Cousin acababa de publicar los *Ouvrages inédits* de Abelardo (1836) y pronto les agregaría los *Petri Abaelardi Opera* (1849) coeditados con Charles Jourdain (1817-1886). La visión histórica de la Academia era muy precisa – era la de Victor Cousin: el programa narrativo que que ella imponía no lo era menos. El volumen de historia de la filosofía escolástica debía limitarse a "la gran época" (los siglos XIII y XIV), prestar "una atención muy particular" al conflicto entre realistas, conceptualistas y nominalistas, buscar "la parte de error y sobre todo la parte de verdad que esos sistemas y esas escuelas podían contener", "despejar lo que podría todavía ser aprovechado por la filosofía de nuestro tiempo", finalmente, "encerrarse en el campo de la filosofía propiamente dicha y permanecer ajeno al de la teología, por lo menos tanto como lo permitiría el vínculo íntimo de esas dos ciencias en la Edad Media". Se dejará aquí de lado los problemas de frontera entre disciplinas y las cuestiones de periodización para ir a lo esencial: desde su primer comienzo en Francia, por no decir en el mundo, la historia de la filosofía medieval ha encontrado lo que se llama *la cuestión de los universales*. Estableciendo que la filosofía, que se denominaba todavía en aquella época *escolástica*, estaba "inmersa íntegramente en la querella del nominalismo y del realismo", a lo cual se agregaba el "conceptualismo" como árbitro o como recurso, tercero indispensable en una época del "término medio" intelectual que el reinado de Luis Felipe realizaba en política, Victor Cousin prolongaba un gesto fundador, iniciado en el año XI de la República, cuando el ideólogo J.-M. Degérando pedía la reevaluación de la "gran discusión entre los Realistas y los Nominales", en

donde, según él, se marcaban las "nuevas figuras tomadas por la filosofías de Platón, de Aristóteles y de Zenón"[1]. De tal manera esta larga querella medieval revelaba otra, interminable, tan vieja como la filosofía misma, una historia *griega* en suma, una historia de Academias, de Liceos y de Pórticos, continuada en el latín de la Escuela.

Las cosas han cambiado desde Victor Cousin. La Edad Media conquistó su libertad: la *escolástica*, que perdió su *h*, no es más que una etiqueta; la historia se ha dado nuevos objetos, de los cuales la querella de los universales solo constituye un sub-conjunto. Detrás de la renovación de los métodos, de las concepciones y de los estilos, nos parece sin embargo, que Degérando estaba parcialmente en lo justo. Al proponer al lector un libro sobre la cuestión de los universales, *desde Platón al final de la Edad Media*, queremos argumentar una tesis simple: el problema medieval de los universales es una figura del debate que, desde la Antigüedad tardía, opone y reúne a la vez al platonismo y al aristotelismo.

Este debate se mantiene todavía. Existen actualmente "nominalistas" y "realistas". No es lo que nos interesa aquí. Este libro es un libro de historia. Tiene un objeto, un método y un presupuesto. Los tres están unidos.

Cuestiones de método

Nosotros presuponemos aquí cierta concepción de la Edad Media y de la historia de la filosofía medieval. Se la puede resumir con una fórmula, *translatio studiorum*, y explicitarla en algunas frases. La filosofía no murió en 529 con el cierre de la última escuela filosófica pagana por el emperador romano de Oriente Justiniano, ella comenzó un largo traslado, una larga migración (*translatio*) primero hacia el Oriente musulmán, luego hacia el Occidente cristiano[2]. En esos viajes sucesivos en los que

[1] Sobre todo esto, cf. J. Jolivet, "Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin a Etienne Gilson", in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale, Roma 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù ("Storia e letteratura", 179), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, p. 5-7.

[2] Sobre la concepción de la historia de la filosofía medieval como *translatio studiorum*, cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale* ("Premier Cycle"), Paris, PUF 1993. Sobre el tema medieval de la *translatio studii*, cf. Lusignan, "La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIVème siècle, in G. Contamine (ed), *Traduction et Traducteurs au Moyen Age. Actes du colloque international du CNRS organicé à Paris, Institut de Recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986* (Do-

se desgranan las capitales del saber y los centros de estudio (*studia*) de Atenas a Bagdad, de Bagdad a Córdoba, de Córdoba a Toledo, luego a París, a Oxford, a Colonia o a Praga, la filosofía griega, de traducción en traducción, ha hablado árabe y latín; algo quedó, muchas cosas se perdieron, vinieron otras que no habían sido dichas jamás. Hacer la historia de un problema, es por lo tanto seguir un trayecto epistémico real, ver formarse redes, distribuirse, deshacerse, recomponerse un cierto número de elementos, considerar *deslizamientos*, *recurrencias* pero también *hechos de estructura* determinados por el estados de los corpus accesibles.

Esta historia indisolublemente doctrinal y literaria abarca una larga duración – tanto más larga que rechaza todo corte *filosófico* entre la Antigüedad tardía y la Edad Media. ¿Que método impone ese amplio encuadre? Aquel que dicta la naturaleza misma del objeto estudiado. Tal como lo entendemos aquí, la *cuestión de los universales* no es un problema filosófico eterno, una cuestión que atravesaría la historia más allá de "las rupturas epistemológicas, las revoluciones científicas y otros cambios de ἐπιστήμη": es un revelador de esos cambios – si hay cambios. La historia de un objeto no es un estado de la cuestión en un período dado. No hay ni período ni cuestión dados. Hay cuestiones *durables* pues ellas crean *su propia duración*.

Sea por lo tanto *el* problema de los universales. La tarea del historiador no consiste en presentar, reformular, reconstruir las respuestas que le han sido sucesivamente presentadas, es la de remontar a los datos textuales, a las estructuras argumentativas, a los esquemas conceptuales y a las interferencias de campos teóricos que recubre y designa esta denominación. Se puede evidentemente definir lo que significa el nominalismo para tal filósofo contemporáneo se dirá por ejemplo que para N. Goodman, se trata del "rechazo de admitir toda entidad que no sea individual". Luego se puede fácilmente repartir las filosofías medievales a partir de un tal rechazo. Este no es nuestro problema. Nuestra tarea es la de definir las redes conceptuales que, en el largo trabajo histórico de reapropiación del platonismo y del aristotelismo en la Edad Media, dieron nacimiento a las

cuments, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes"). 1989, p. 303-315; F. J. Worstbrock, "*Translatio artium*. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie", *Archiv Für Kulturgeschichte*, 47 (1965), p. 1-22; A. G. Jongkees, "*Translatio studii* : les avatars d'un theme medieval", in *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningue, 1967, p. 41-51.

figuras medievales del debate Aristóteles-Platón. No se puede acceder al problema de los universales pasando por alto su gesta y su gestación. ¿Cual es, en esas condiciones, el objeto de este libro? Responder a esta pregunta, es mostrar a la vez su singularidad y el método que ella implica.

Volvamos un instante al "conflicto entre realistas, conceptualistas y nominalistas" del cual el concurso de 1845 había hecho un tema central, por no decir un objeto privilegiado. Se supone que este conflicto circunscribe el problema de los universales en la medida en el que exhibe la conflictividad de las respuestas que trae la Edad Media a un problema preciso, el del estatuto de los universales. No obstante, está claro que cada una de esas respuestas no es más que la puesta en posición hegemónica de una de las tres respuestas que se puede dar a la cuestión de los universales tal como se formula historiográficamente: ¿los universales son cosas, conceptos o nombres? Esta pregunta parece natural. La *querella de los universales* es otra manera de decir *las cosas, los conceptos y las palabras*. Sin embargo, no hay allí nada "natural". Lo que comprueba el historiador de la filosofía en cuanto deja los problemas "eternos" para ir al detalle de los corpus filosóficos y a la gesta de las tradiciones interpretativas, es que la estructura problemática impuesta a los universales por la triple alianza del realismo, del conceptualismo y del nominalismo es aquella que la escolástica de la Antigüedad tardía, en particular la neoplatónica de los siglos V y VI, impuso primeramente como grilla de lectura de las *Categorías* de Aristóteles. Antes que los medivales se pregunten si los "universales" eran cosas, conceptos o palabras, los neoplatónicos se preguntaron si las categorías de Aristóteles eran seres (ὄντα), noemas (νοήματα) o sonidos vocales (φωναί). La pregunta que se plantea es entonces de saber cómo, por qué razones y por cuál iniciativa, esa grilla pasó de las categorías a los universales.

Pero esta pregunta supone que se sepa por qué los universales entraron en el mobiliario ontológico de la filosofía. Aquí la respuesta es simple: porque un filósofo neoplatónico nacido en Tiro en 232 o en 233 de la era cristiana, Porfirio el Fenicio, alumno de Plotino, redactó un pequeño tratado intitulado *Isagogé*, el cual, como su nombre de "Introducción" no lo indica, era un prefacio de esas *Categorías*, entonces ubicadas al comienzo del curso de lógica de Aristóteles – *El Organon*. La cosa es clara y bien conocida:"Se puede decir, con toda verdad que es gracias a Porfirio", por intermediario de su segundo traductor latino, Boecio (el primero era Mario Victorino fallecido en 370), "que los principios de la lógica han penetrado a partir

del siglo V y mucho antes del renacimiento de la filosofía de Aristóteles, en la corriente del pensamiento occidental". Dicho de otra manera, basta saber de qué habla Porfirio para saber qué eran en su espíritu los objetos teóricos que la Edad Media ha llamado "universales". Consideremos un instante el resumen que J. Tricot, su traductor, hace del opúsculo de Porfirio: "La *Isagogé* tiene como objeto el estudio de làs *quinque voces* (las cinco voces o denominaciones: el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente), que juegan un gran rol en la doctrina de Aristóteles, pero sobre las cuales las obras del Estagirita no proveen más que breves indicaciones". Nos encontramos aquí en posesión de una lista. Los universales son el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente. Todos esos *términos* figuran efectivamente en las obras de Aristóteles. La formulación de J. Tricot no deja de ser singular. Ante todo, no utiliza el término *universales* – y con razón, ya que no figura en el texto de Porfirio – ni el de *predicables*, que utilizan tanto Porfirio como Aristóteles; en su lugar, toma una expresión latina de Boecio heredada del propio Porfirio, que la emplea accesoriamente[3], y de

[3] El *Isagogé* contiene de hecho, una sección (el capítulo 7) intitulada: **Περὶ τῆς κοινωνίας τῶν πέντε φωνῶν.** Tricot traduce justamente: "De los caracteres comunes a las cinco voces"; E.W. Warren: *Common Characteristics of the Fives Predicables* (cf. *Porphyry the Phoenician, "Isagoge"*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto; 1975, p. 48)b – siendo el título recibido en la tradición latina… *De communitatibus ommium quinque universalium.* ¿Porfirio sería "vocalista"? Todo lleva a creerlo. Pero el texto se abre sobre une tesis general de calculada ambigüedad: **Κοινὸν μὲν δη πάντων τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι**: Tricot traduce: Aquello que hay en común en todas esas nociones, es la de ser atribuido a una pluralidad de sujetos"; Warren : *All the predicables are predicated of many things.* Tal como sucede a menudo, la única traducción rigurosa es la de Boecio – *Commune quidem omnibus est* de pluribus *praedicari* – porque es indeterminada. Al traducir el griego **τὸ κατὰ πλειόνων** por *ommibus* ("a todos), el traductor latino no toma partido. Tricot resuelve en el sentido del conceptualismo (como si Porfirio hablaba explícitamente de **νοήματα**); Warren esquiva el problema. Queda entonces que la lección griega original se balancea entre el "vocalismo" (**τῶν πέντε φωνῶν**) y la vaguedad artística (**μὲν δὴ πάντων**). De allí se plantea una pregunta simple: ¿en que puede haber en Porfirio un problema de los universales? La respuesta, como se verá, es igualmente simple: hablando como lógico (**χογμκάτερσν**) (Porfirio se abstiene de tratar su propio problema. Prueba decisiva que la consideración de los "cinco" como simples "voces" (**φωναί**) pertenece a la lógica y no constituye ni la verdadera perspectiva sobre la cuestión de los universales ni la última palabra del pensamiento de Porfirio. En ese sentido, se puede decir que el *Isagogé* contiene una teoría de las cinco voces, no una teoría de los universales.

sus comentaristas griegos[4], que la generalizan: *quinque voces*, literalmente las "cinco voces" o "los cinco sonidos", lo cual impone de entrada una visión "nominalista", por no decir "vocalista" sobre el objeto de la investigación (aquella que ilustrará en la Edad Media Roscelino de Compiègne reduciendo los universales a simples *flatus vocis*). De tal manera, cierra toda posibilidad de emergencia de un problema de los universales: si el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente son voces, el problema no puede tratar sobre lo que son los universales, ya que de entrada está resuelto[5]. ¿Sobre qué trata entonces? ¿Y por qué plantearlo? Luego, si se presiente que es necesario saber en qué consisten el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente para abordar el estudio de las categorías, no se ve en qué este conocimiento es más necesario que otro – como el de saber lo que significa "ser predicado" o lo que es un nombre, un término, un sujeto lógico u ontológico, o, *last but not least*, un *individuo*. Dicho de otra manera, la naturaleza del vínculo entre teoría de los universales y teoría de las categorías no está problematizada. Finalmente, uno se pregunta más aún qué es lo que reclama la intervención de Porfirio cuando se sabe que el mismo Aristóteles, en varias circunstancias definió claramente lo que él entendía por "términos universales" o "predicables". Tenemos entonces

[4] Es en los comentadores de Porfirio que la expresión "las cinco voces", utilizada en el título del capítulo 7, se remonta al título general del conjunto del tratado. Es así, por ejemplo, que en lugar del título de *Comentario sobre la Introducción*, denominado por el enunciado habitual del tratado porfiriano (**ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗΤΟΥ ΦΟΙΝΙΚΟΣ ΤΟΥ ΜΑΘΗΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΛΥΚΟΠΟΛΙΤΟΥ**: "Introducción de Porfirio el Fenicio, discípulo de Plotino de Licopolis"), el comentario de Amonio es designado por: **ΑΜΜΩΝΙΟΥ ΕΡΜΕΙΟΥ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΩΝ ΠΕΝΤΕ ΦΩΝΩΝ.**

[5] Esa primera paradoja es ineludible, pues expresa directamente el proyecto teórico (o más bien la función propedéutica) del Isagogé. Tal como lo observa J. F. Courtine, la perspectiva porfiriana tiende originariamente al nominalismo – una tendencia que no desmiente, sobre este punto, el neoplatonicismo tardío. Cf., a propósito de esto, J.F. Courtine, "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être. (Les traductions latines d' **οὐσία** et la compréhension romano-stoïcienne de l'être)", en P. Aubenque *Concepts et catégories dans la pensée antique* ("Bibliotèque d'historie de la philosophie"), Paris, Vrin, 1980, pág. 33-87 (especialmente pág. 39 y 47) *Concepts et Catégories daus la pensée antique* (Bibliotheque d'histoire de la ph.). Desde est punto de vista, el "problema de, los universales" es por lo tanto un cuerpo extraño en el *Isagogé*, lo cual es confirmado por una segunda paradoja, sobre la cual volveremos más adelante: Porfirio no formula "su" problema más que para esquivarlo. La tercera, propiamente medieval, es que la tradición latina no dispuso durante mucho tiempo más que de la "Antigua Lógica" (*Logica vetus*) para tratar una cuestión que, según el mismo Porfirio, la lógica *como tal* no podía ni debía asumir.

aquí una primera paradoja: la presentación de los *universales* por Porfirio no contiene la palabra "universales". Su traductor francés reemplaza la palabra faltante por una expresión ("las cinco voces") que transmite una tesis vocalista (nominalista) en una frase en la cual ella no puede aplicarse – siendo una expresión como "El *género* es una palabra" una expresión lógicamente mal formada (una expresión bien formada solo puede ser "*Género*" es una palabra'). Finalmente el texto de Porfirio parece repetir la teoría aristotélica de los predicables; una repetición de un tipo extraño, por cierto, ya que consiste en hacer convivir con las definiciones aristotélicas de los términos universales una definición que apunta a otra cosa que lo que enfocaba Aristóteles! A esto se agrega una segunda paradoja: no se ve cómo un problema de los universales puede surgir de un estudio "voluntariamente árido, pero muy accesible" (sic) de las *cinco voces* o denominaciones, de las cuales Tricot mismo subraya que está parcialmente inspirada en "distintos pasajes de los *Tópicos* de Aristóteles"[6].

¿De donde viene entonces el "problema" que no solamente ha suscitado diez siglos de discusiones, pero también ha permitido la eclosión de las tesis filosóficas fuertes y coherentes denominadas "nominalismo" y "realismo"? Quizás por el hecho que "el problema de los universales" recubre un conjunto de preguntas que, dentro del movimiento complejo de la exégesis *del conjunto del corpus aristotélico*, han cristalizado alrededor del *Isagogé* sin estar todas enunciadas por el *Isagogé*. De tal manera, habría que decir que *el Arbol de Porfirio esconde un bosque*. Esta es la tesis que defendemos aquí.

El problema de los universales y el asunto de las biromes

Antes de entrar en el detalle de la hipótesis de trabajo que proponemos, antes de exponer el programa de investigación que ella determina, debemos deshacernos de la ilusión *antihistórica*. Al mantener que no hay acceso inmediato a la problemática de los universales, sostenemos que hay que neutralizar la *apariencia trascendental* que reaparece indefectiblemente en

[6] Existe, a pesar de todo, una diferencia fundamental entre Porfirio y Aristóteles. En los *Tópicos*, el Estagirita estudia cuatro" predicables" (1) la definición, (2) el propio, (3) el género y (4) el accidente; Porfirio modifica la lista aristotélica agregando la especie, suprimiéndo la definición y aislando la diferencia (integrada por Aristóteles en el estudio del género). Acerca del sentido y las consecuencias de esa modificación, cf. A de Libera, "Introductión", in Porfirio, *Isagogé*, trad. J. Tricot revista ("*Sic et Non*"), Paris, Vrin, 1995.

el horizonte del trabajo histórico. Todo lector de un libro dedicado a los universales tiene el derecho de reclamar una posición simple del problema tratado: una posición anclada en la metafísica del sentido común. Ello implica la posibilidad de una traductibilidad de los filosofemas y de una continuidad de la experiencia del pensamiento, prueba supuesta de todo diálogo como de toda interpretación filosófica. ¿Tal posición existe?

En su introducción a la traducción inglesa del *De universalibus* de Jean Wyclif, P.V. Spade trata de" ilustrar" el problema de los universales antes de "enunciarlo con precisión". La cuestión filosófica general, rápidamente circunscripta, inicia sobre una alternativa simple: "¿Existen o no universales *en el mundo*? *Una* respuesta afirmativa es *el* realismo, *una* respuesta negativa, *el* nominalismo". Sin decidir todavía si, formulado de tal manera, el problema filosófico de los universales no se encuentra exageradamente reducido (en dónde clasificar en efecto, dentro de esa perspectiva, el realismo de la doctrina husserliana de las esencias que, contrariamente a Platón, profesa su no-existencia empírica o mundana?), hay que detenerse un instante sobre el ejemplo que lo ilustra.

El punto de partida elegido por Spade es intuitivo y perceptual. Se puede pensar que no puede ser de otra manera en una presentación que, al parecer, acepta tácitamente *el punto de vista nominalista*, pero hay otras razones para esto, que examinaremos luego –en particular el vínculo conceptual e histórico que existe entre la problemática de los universales y la de la percepción proveniente de la tesis de Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, según la cual, "por más que el acto de percepción tenga por objeto al individuo, la sensación no deja de tratar sobre lo universal". Volvamos a la situación descripta por Spade: tengo ante mí dos biromes negras. El punto crucial es: ¿cuantos colores veo? Dos respuestas se presentan. La primera: veo un solo color –la negrura (*blackness*) que está "simultáneamente compartida por las dos biromes o es común a las dos"–, un solo y mismo color por lo tanto, si bien inherente a dos cosas diferentes y presente al mismo tiempo en dos lugares diferentes. Esta posición, aquello que Spade llama "creer en los universales", es el realismo: admitir que "entidades universales" como le negrura son compartidas por todas las cosas que presentan una misma propiedad (en este caso, ser negras) y que a tal título les son comunes. En la posición opuesta, evidentemente, el nominalismo está caracterizado como aquel que *ve dos negrura 1*, tantas negruras como biromes. Dos negruras que son "similares", ciertamente,

pero a las que "basta mirar para ver que ellas no son y no dejan de ser *dos* negruras". Ilustrado de tal manera, el problema de los universales es simple: ¿hay o no dos colores en las biromes de P.V. Spade? "El realismo y el nominalismo son las dos principales respuestas a esa pregunta".

Se puede evidentemente estar sorprendido por la ingenuidad del pasaje de la percepción al ser puesto en práctica en la respuesta "realista". Pero, si se quiere admitir que el realismo y el nominalismo corresponden en general a "maneras de ver", también hay que preguntarse qué es lo que prueba que el realista no ve, como todo el mundo, dos cosas negras cuando él ve dos cosas negras. A decir verdad, aun si se comprobara que la vista de un realista fuese diferente de la del común de los mortales, quedaría por explicar cómo, por el simple hecho que él ve el mismo negro en dos cosas negras, el realista llegar a pensar que una misma entidad –la negrura– es actualmente compartida por esas dos cosas. Tal como la presenta Spade, la psicogénesis de la "creencia en las entidades universales" hace del realismo el resultado de un simple paralogismo –tal como el niño de Piaget para quien cada caracol encontrado en el borde del camino es, perceptualmente, "el Caracol", ni más ni menos, el realista es aquel que, viendo la negrura por todas partes en donde hay cosas negras, concluye que hay en cada una la misma "entidad universal".

¿Esta característica basta? Se puede dudar de ello. No alcanza con reconocer con Spade que es "difícil hacer corresponder" *todas* las teorías de los filósofos medievales con su "ilustración" de la problemática de los universales. Hay que preguntarse en qué esta ilustración articula suficientemente el problema de la explicación de los conceptos generales y el de la teoría psicológica de la percepción de los colores y si él lo articula sin prejuzgar la respuesta en la pregunta.

Consideramos que el ejemplo de Spade ilustra una problemática que no solamente ya está constituida, sino que se supone filosóficamente resuelta o, lo que viene a ser aquí lo mismo, históricamente sancionada y en el sentido del nominalismo y en el de una cierta interpretación del nominalismo. Gracias al inocente ejemplo de las dos biromes, fingimos creer que el realista ve con *sus ojos* la forma común, que descubre la presencia en lo sensible, casi a flor de objetos y al mismo tiempo, se da por sentado que el nominalista ve como un todo cualesquiera cosas, que esas cosas son similares y que termina por percibir la similitud de ellas. Sólo hay un problema: el nominalismo medieval,

por lo menos el de Occam, no es una filosofía del parecido, ni su teoría de los universales una anticipación del empirismo clásico.

Si la teoría occamista del origen de los universales puede dar la impresión de retomar en un lenguaje extraño, pero a un nivel de teorización más elaborado, la descripción causal empírista de la formación de los conceptos generales según Aristóteles (*Métaph.*, A, 1 y *Anal. Post.*, II, 19), está claro (a) que ella lo hace con la ayuda de instrumentos específicos que no tienen mucho que ver con Aristóteles y nada que ver o casi nada, con aquellos del empirismo clásico y (b) que los procesos que ella se esfuerza por describir son de otro orden y tienen otras implicaciones que el argumento perceptual presentado en el ejemplo de las biromes. Ahora bien, si hay un terreno común al nominalismo y al realismo en la época de Occam o de Duns Scoto, es por cierto la singular y nueva teoría de la percepción, que a la vez los une y los separa y que en el caso de Scoto establece que *una sola percepción sensible* es suficiente para que el intelecto pueda formar los conceptos universales correspondientes, y en el de Occam, que *un solo acto de conocimiento intelectual abstractivo* de un singular alcance para que el espíritu pueda formar al respecto un concepto específico de sí aplicable a todos los demás singulares máximamente similares. Por lo tanto, no hay que partir de la hipótesis que una situación empírica simple puede ayudarnos a aprehender los problemas tratados por la filosofía antigua. Es necesario tratar de mostrar como ella mismo accedió a ellos.

¿Nominalismo y realismo en la Edad Media o de qué estamos hablando?

Si no hay una ilustración intuitiva del problema de los universales, se dirá que es por lo menos posible de definir lo que son el nominalismo y el realismo hoy, y luego, en función de ese criterio simple, ver en qué medida se puede hablar de nominalismo y de realismo en la Edad Media.

Es posible hacerlo. Pero, desde nuestro punto de vista, es rehacer sobre el terreno del análisis el error que se ha cometido sobre aquel del acercamiento "ingenuo".

En 1977, Paul Vignaux formuló claramente el problema distinguiendo dos métodos para "abordar y delimitar un conjunto de hechos intelectuales designados como "nominalismo medieval".

> Dos maneras son concebibles, para abordar y delimitar un conjunto de hechos intelectuales designados como "nominalismo medieval". Se podría aceptar en el punto de partida un concepto de *nominalismo* anteriormente adquirido en una reflexión filosófica y a partir de ese momento circunscribir de alguna manera *a priori* el campo medieval de investigación. Se puede también interrogar inmediatamente las informaciones conocidas de historia de la cultura en la Edad Media: si allí se encuentran obras que resultan típicas de un *nominalismo* señalado por ese término en esa historia misma, el análisis de esas obras conducirá a proponer *a posteriori* una noción de " nominalismo medieval" (p. 293).

El primero método descripto por Vignaux es aquel que nosotros rechazamos aquí. ¿Por qué? Es ciertamente posible circunscribir un conjunto de tesis "nominalistas" dentro de la filosofía contemporánea. Cada uno conoce por lo menos un eslogan nominalista, desde aquel de Goodman-Quine: "No creemos en las entidades abstractas", al de Goodman *solo*: "Para mí, como nominalista, el mundo es un mundo de individuos". Desde este punto de vista, el nominalismo puede por lo tanto ser caracterizado como mínimo como *una doctrina que solamente reconoce la existencia de los individuos*. Pero ¿esa caracterización sería suficiente? Por supuesto que no. Ante todo, ella no da cuenta del *sentido técnico* que cada filósofo da a su nominalismo. Sea, para limitarse a un ejemplo, el nominalismo de Goodman. El sentido técnico del "nominalismo" goodmaniano no consiste en la eliminación de las entidades abstractas preconizada por...Goodman-Quine, sino en la eliminación de todo lo que no *es* un individuo. Ahora bien, y es allí que Goodman tiene su camino de pensamiento propio: (1) ese individualismo es instrumentado por "el rechazo de la relación de pertenencia a beneficio de la relación mereológica entre partes y todo" (siendo la tesis de Goodman que "dos individuos compuestos", lo que él denominada *sumas*, "solo difieren si al menos uno de los átomos que las constituyen difiere"); (2) la mereología le permite no eliminar las entidades abstractas a beneficio de las solas entidades concretas : hay en él un equivalente *nominalista* de las propiedades, aquello que él denomina *quale*, a la vez individuo y "*entidad abstracta recurrente*, que se reencuentra" en una pluralidad de particulares concretos, en la medida en la que forma parte de ellos en el sentido mereológico del término.

Si a partir de ese concepto previo de *nominalismo*, uno se esfuerza ahora de "circunscribir *a priori* un campo medieval de investigación" no se obtendrá nada extraordinario. Si uno se limita al programa mínimo enunciado en los eslóganes, se deberá constatar que numerosos realistas medievales (es decir filósofos medievales tradicionalmente considerados como realistas por la historiografía) profesan que el mundo es un mundo de individuos, o si se prefiere, que solamente *existen* individuos. Si se considera el primer criterio técnico goodmaniano, se verá que el "rechazo de la relación de pertenencia" no tiene sentido en una filosofía en la que el problema de las clases no está planteado. Por una parte, pues la cuestión de saber qué clase de entidades hay que aceptar para dar cuenta de la verdad de las matemáticas, no incluye la noción de clase, pero trata más bien sobre el estatuto ontológico de los objetos o cosas matemáticas intercaladas por Platón entre las Ideas y las cosas naturales (o, más exactamente, sobre la exposición que Aristóteles hace de esta doctrina de Platón, en su *Metafísica*); por otra parte, porque la noción realista medieval acerca de lo universal precisamente obstaculiza la de clase : finalmente, porque allí mismo en donde un embrión de diferenciación entre relación de pertenencia y relación mereológica de las partes al todo aparece, a saber, desde la teoría neoplatónica de los tres estados de lo universal (en la versión de ello que relata Eustrato de Niceo), esta diferenciación sirve tanto al propósito del realista como al del nominalista.

Hay que ignorar por ello el nominalismo goodmaniano? No, pues la insistencia que él pone en la relación mereológica permite(1) de no descuidar, como exteriores a la problemática de los universales, las incursiones de problemas mereológicos en algunas doctrinas medievales y (2) de no subestimar la importancia teórica de los esfuerzos desplegados por ciertos autores, bastante desacreditados por la historiografía, para dar cuerpo a una problemática de los todos – es el caso por ejemplo, para Roscelino de Compiègne, injustamente reducido a profesar un "vocalismo" abandonado hasta los trabajos recientes de J. Jolivet.

Pero no es este *aliento externo* a la investigación el que debe orientar la visión del historiador. Solo es, en el mejor de los casos, un beneficio secundario. El verdadero problema consiste en mostrar cómo y porqué los problemas mereológicos se han inmiscuido en la querella de los universales. Entonces es otro trabajo el que se involucra, que reclama el examen de un objeto propiamente medieval: la elaboración *del tópico del*

todo, según la diferenciación entre todo universal y todo integral, a partir de los materiales transmitidos por las monografías lógicas de Boecio.

Dicho esto, también es posible emanciparse del marco goodmaniano y considerar que a un programa nominalista le conviene acompañar su ontología (1) con un análisis lingüístico de los enunciados científicos, filosóficos u ordinarios, (2) con un empirismo metódico y (3) con una visión naturalista, incluso materialista del espíritu – una vez definido ese programa, se puede entonces abordar las filosofías medievales. Se corre el riesgo de encontrar allí poca compañía – aparte de Occam quizás, aún si parece difícil de encontrar en él algún equivalente de (3).

La conclusión es sencilla, es interesante de adentrarse en la primera de las dos vías indicadas heurísticamente por Vignaux, pero como en toda investigación histórica *a priori*, para terminar se reencontrará lo que fue planteado en el punto de partida. Entonces ¿hay que elegir la segunda vía? Damos por sentado que una noción de "nominalismo" medieval sólo puede ser propuesta *a posteriori*. Esto no significa que haya que limitarse a obras que aparecen como "típicas de un nominalismo señalado por ese término en esta misma historia". Los términos tienen su importancia: los estatutos universitarios parisinos de 1339 y 1340 o las prohibiciones reales del siglo XV (edicto de Senlis) pueden echar luz útilmente sobre la referencia que los medievales atribuían a ciertos sustantivos (por ejemplo, para "nominalista": Occam, Gregorio de Rímini, Buridan, Adam Dorp y Alberto de Sajonia), pero, al atenerse a las palabras, se corre el riesgo de perder de vista la cosa misma y tomar como auténticos los acercamientos forzosos operados por la vía (política) de las instituciones. Esto lleva, para salvar a los fenómenos, a aceptar las diferencias entre nominalismo de izquierda y nominalismo de derecha[7], que están tan *fuera de lugar* en la Edad Media como la aplicación brutal de criterios goodmanianos.

[7] Es lo que hacen los historiadores que distinguen a los "nominalistas de derecha", llamados "histórico-críticos" (los partidarios del *significabile complexe*, Grégoire de Rimini, fallecido aproximadamente en 1344 y Hugolin d'Orvieto, fallecido en 1373), los "nominalistas moderados", llamados "occamistas" o "lógico-críticos moderados" (Occam, Pierre d'Ailly, fallecido en 1420-1421, Gabriel Biel) y los" nominalistas de izquierda" llamados 'modernistas" o "lógico-críticos radicales" (Roberto Holkot, fallecido en 1349, Nicolas d'Autrecourt, fallecido aproximadamente en 1350, Jean de Mirecourt, *fl.* 1345, Adam Wodeham, fallecido en 1358). Sobre estas categorías, cf. W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londres, Variorum Reprints, 1984.

La misma dificultad vale para el realismo. Aun sin uno se limita a un período relativamente corto de la historia del pensamiento medieval –la Edad Media tardía (XII°-XV° siglo)–, ninguna definición clara del realismo se impone *a priori* al historiador. Esto radica ante todo en la diversidad de acepciones del término "realismo" en la filosofía moderna y contemporánea, desde el "atomismo lógico" de Russell que afirma la existencia específica de las relaciones independientemente de sus términos, hasta el realismo como afirmación de la realidad del mundo exterior (la "tesis de la realidad del mundo" en el sentido de K. Popper). Para escapar a la proliferación de las relaciones duales en las que el realismo se encuentra hoy comprometido (realismo e idealismo, realismo e instrumentalismo, realismo y fenomenismo, realismo y operacionalismo, realismo y verificacionalismo, etc), se puede evidentemente plantear que la cuestión de la significación del realismo medieval debe ser devuelta a un campo de investigación bien delimitado, aquel de las relaciones entre semántica y ontología tal como lo elabora la querella de los universales, ya que cada cual sabe que es sobre ese punto que el realismo se opone al nominalismo. Suponiendo que se haya llegado a una definición clara del nominalismo como designando toda doctrina que (1) "se niega a plantear en su ontología otra cosa más que individuos concretos" y (2) "limita al mundo de los signos (nombres) la universalidad y la abstracción" (C. Michon), quedaría que el realismo no podrá ser definido como el simple contrario de esas dos decisiones.

No nos detenemos sobre los cambios de paradigmas científicos que hacen que haya tanta distancia histórica entre un neo-Albertista de Colonia de los años 1450 y un "dialéctico" parisino de los años 1150, como entre dos teólogos de la alta y baja Edad Media. Pasamos por alto también el hecho que, desde la época de Abelardo (y luego aun más), existen diversas variedades de realismo, que son en un primer momento aún más difíciles de combinar que el nominalismo de Occam con el de Gregorio de Rímini. Pero hay cosas más aún difíciles.

Una primera dificultad radica en el hecho que, para ciertos períodos –en particular para las primeras décadas del siglo XII–, las doctrinas realistas nos llegan a veces de segunda mano, filtradas y sin ninguna duda deformadas por sus adversarios.

Una segunda dificultad proviene del hecho que ciertos adversarios medievales del realismo propusieron ellos mismos análisis que han

terminado por funcionar para nosotros como una topología *pura* –es el caso de las críticas del realismo por Abelardo u Occam. El resultado es que se cuida tanto de hacer corresponder los originales a sus copias tanto como los neo-escolásticos hacían gala de ingenio al inscribir el escotoísmo y el occamismo como ramas muertas de una *Suma de teología* tipográficamente erigida como árbol del conocimiento.

Tercera dificultad (que no es más que la consecuencia esperada de la plurivocidad del "realismo" contemporáneo): lo que nosotros llamamos hoy "realismo" no corresponde así como tampoco el nominalismo –y a veces de ninguna manera– a las posiciones que supuestamente corresponden a la Edad Media.

La misma consecuencia se impone por lo tanto para el realismo y el nominalismo: suponiendo que el realismo sea una posición filosófica determinada, el historiador de la filosofía medieval debe siempre, cuando habla de los "realistas", definir ante todo un marco, un campo de problemas, un lenguaje conceptual, un "universo teórico" en el que las doctrinas, los argumentos, las problemáticas adquieren su sentido, su identidad, sus fisonomías propias.

Contra la teleología en historia

En las décadas en las que la fenomenología ocupaba la primera plana filosófica en Francia y por lo que él mismo nombraba con un término inapropiado "la nueva filosofía del ser de Martin Heidegger", Etienne Gilson ha propuesto un modelo de la historia en el que la metafísica tomista del "puro acto del ser" (*actus purus essendi*) aparecía como el coronamiento del pensamiento medieval, una cumbre hacia la cual todo aquello que precedía, ascendía difícilmente y de la cual todo aquello que seguía, sólo podía declinar. Paul Vignaux fue el primero en criticar ese paradigma como dependiente de una "teología de la historia" como perteneciente a una *teología de la historia*[8]. Desde hace algunos años, el nominalismo occamista ha sucedido al tomismo como posición de referencia obligada. No se trata más aquí de teología de la historia habiendo sido neutralizada la dimensión teológica del occamismo en beneficio de aquello que parece directamente importable en la filosofía

[8] Cf. P. Vignaux, "Filosofía cristiana y teología de la historia", in *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 55-67.

contemporánea: el naturalismo, incluso el materialismo. Por esto, para retomar la expresión de Benedetto Croce, es la división entre *lo que está vivo y lo que está muerto* en la filosofía medieval, lo que determina la visión histórica –siendo *lo que está vivo* la parte del trabajo teórico susceptible de ser integrada, mediante algunas adaptaciones, al debate contemporáneo. A esa teleología de la historia opondremos aquí otro punto de vista basado en la discontinuidad de los ἐπιστῆμαι La tarea del historiador consiste en describir tanto como sea posible el juego complejo de los traspasos, de las transformaciones y de las rupturas que modelan la apariencia del *desarrollo* histórico. Desde este punto de vista, el siglo XIV no funciona como un τέλος de recambio, un paradigma de sustitución para una concepción de la historia que trata de repudiar las elecciones de objeto de la historia "continental" ya sea gilsoniana (Tomás de Aquino) o heideggeriana (Jean Duns Scoto). El siglo XIV está marcado por una revolución, se podría decir un viraje a la vez lingüístico y cognitivista en el que el occamismo tiene un rol decisivo, pero no anula el siglo XIII, ni siquiera suprime aquello que, del siglo XIII, permanece en lo más álgido del occamismo y por vía de consecuencia, no se reduce tampoco al magisterio de Occam. Hay que rechazar a la vez el *finalismo*, que polariza diez siglos alrededor de un acontecimiento de pensamiento supuestamente dominante y la *práctica metonímica de la historia*, que exige que en cada siglo corresponda una sola postura del saber, testificada en una obra singular y marcada con un solo nombre propio. Tratándose de los universales, el historiador no puede ni partir del principio que hay una *buena* filosofía ni proyectar sobre el pasado, para separar lo muerto de lo vivo, lo que él supone ser la *buena manera de filosofar*. Dos recordatorios se imponen, que pueden ser formulados así: la teoría de los conjuntos no es la lucha de clases : *La Suma de lógica* de Occam no es un borrador de la *Suma ateológica*.

Libres de leer la historia en futuro anterior, hay que multiplicar las adarajas: si, con F. Cayla, se considera como un problema fundamental el pasaje de los análisis de las primeras *Investigaciones lógicas* de Husserl a las de la VI° *Investigación* – determinar si hay identidad de estructura "noemática" entre lo "percibido como tal" y lo "significado como tal" (dicho de otra manera : "si la estructura de los actos de aprehensión del significado puede ser generalizada a la de los actos de percepción") – si uno se pregunta en qué la afirmación husserliana que la percepción es de

esencia proposicional puede concordar con la idea de una "sensorialidad directa del sujeto que percibe", hay en el seno mismo de la filosofía denominada "continental", elementos para interesarse no solamente en la doctrina medieval de las "intenciones" mentales en general, pero también una razón *husserliana* de interesarse en el nominalismo occamista. Entre todos los medievales, Occam es en efecto aquel que ha dado una de las interpretaciones más sistemáticas y mejor elaboradas de la *intentio* como *entidad semántica* y ha desarrollado una teoría proposicional del lenguaje mental en el marco de una psicología modular presentando el alma intelectiva y el alma sensitiva como dos sujetos cognitivos diferentes. De la misma manera, si se considera con Cayla que el debate entre Sellars y Chisholm sobre la intencionalidad tiene un gran alcance filosófico, es posible hallar en él motivos para interesarse en las doctrinas de los *Modistae* de los siglos XIII y XIV, tanto como en la crítica del occamismo por los "realistas tardíos" de Oxford. De hecho la tesis de *irreductibilidad débil* de Sellars (que afirma que "los pensamientos como entidades intencionales son derivados de las propiedades semánticas del lenguaje", lo cual significa que "la intencionalidad reside en los enunciados metalingüísticos que expresan las propiedades semánticas de un lenguaje objeto") y la tesis de *irreductibilidad fuerte* de Chisholm (según la cual "las propiedades semánticas del lenguaje, y por lo tanto los enunciados metalingüísticos que las expresan, son derivados de las propiedades de los pensamientos que son el soporte fundamental de la intencionalidad") tienen varios paralelos medievales. De la misma manera, si se piensa con nosotros que la teoría de los objetos de Meinong tiene el menor interés filosófico, se puede esperar que la lectura de los múltiples exámenes o críticas medievales de la teoría aviceniana acerca de la indiferencia de la esencia, no será inútil. El lector que compara esos intereses encontrará en este libro los elementos que le permitirán orientarse para satisfacerlos.

No por ello, nuestra concepción de la historia seguirá la corriente del "movimiento retrógrado de lo verdadero". Lo que cuenta para nosotros es de orden *arqueológico* : queremos explicar como el pensamiento medieval ha encontrado la red de conceptos, de objetos teóricos y de problemas de los cuales ha extraído, como una de sus figuras posibles, el problema de los universales : como se constituyó aquello que la historiografía llama el "nominalismo" y el "realismo"; sobre qué esquemas conceptuales recurrentes los filósofos medievales han edificado su comprensión del pensamiento

aristotélico y forjado su representación del platonismo. Este libro es por lo tanto un libro de historia, pues su objeto filosófico solamente existe cuando se *historiciza*. Toma las cosas al comienzo, al *principio* y trata de restituir una complejidad. No va al *hecho* histórico o al *archivo* con una problemática ya constituida, por lo contrario, trata de mostrar su *constitución*.

Historia autoritaria y análisis de las redes

Si no hay acceso no histórico a los problemas planteados en la historia de la filosofía (lo cual no prohíbe traducir ciertos argumentos en un "idioma filosófico contemporáneo"), hay que tratar cada problema en una perspectiva epistémica. Más exactamente, hay que tratar de interpretar epistémicamente los diversos elementos, a veces heterogéneos, que la historiografía ha articulado o neutralizado según sus propios criterios agrupándolos bajo un título o una problemática dominante. ¿Cuáles son, para los universales, los instrumentos y los materiales utilizables?

(1) Ante todo está el texto o más bien el pretexto de la "problemática": al *Isagogé* de Porfirio y su tradición interpretativa. Hay que describirlo y analizarlo en el marco al que pertenece, mostrar en qué y mediante qué él *hace historia*.

(2) También está el corpus de Aristóteles mismo, los teoremas que contiene, los gestos filosóficos de ruptura que se supone que él acarrea con respecto al platonismo.

(3) Hay una reserva de enunciados disponibles en cada momento de la historia, sobre la cual el trabajo del filósofo se ejerce concretamente, que define para él el horizonte de lo cuestionable. En la Edad Media ese *campo de enunciados disponibles* tiene un nombre técnico: son las *auctoritates*, las "autoridades", es decir las proposiciones filosóficas consideradas como teniendo un valor *definicional* u operatorio. Hay que enumerarlas, diferenciar los campos producidos por sus múltiples combinaciones y llegado el caso, sus fases de latencia y de regreso.

(4) Finalmente, hay una lógica del debate mismo, es decir (a) las instanciaciones sucesivas de las figuras de discusión establecidas por Aristóteles, los intérpretes neoplatónicos, luego las diversas generaciones de filósofos medievales, dicho de otra manera las continuidades estructurales, ya sea que ellas proceden de esquemas conceptuales invariantes o de secuencias argumentativas recurrentes, (b) los reacomodamientos o las

reestructuraciones de esas estructuras, (c) las discontinuidades y las rupturas epistémicas, marcadas por la aparición de nuevos elementos o de nuevas combinaciones, irreductibles al reparto inicial.

Se trata aquí de enfrentar cada uno de estos puntos, sin pretender la exhaustividad: para el primer punto, determinando exactamente el problema que Porfirio ha legado a la filosofía posterior y como se verá, la manera paradójica como lo ha planteado; para los otros tres puntos, tratando de recomponer para cada conjunto estudiado la red epistémica en la que se inserta. La querella de los universales no es el problema de los universales. Ella trata sobre diversos campos de los cuales la solidaridad escondida o explícita constituye la especificidad del objeto estudiado: teoría de la percepción, ontología de las *qualia*, teoría de la cognición, semántica y filosofía del lenguaje. Ella proviene de esquemas y de argumentos recurrentes, a veces sin transmisión textual directa. Aquí se mostrará que la fuerza de todo realismo es un argumento, que nosotros llamamos el "argumento del *Menón*", gracias al cual Sócrates-Platón funda la necesidad del recurso a lo que la Edad Media llamará "naturalezas comunes participadas" para explicar ontológicamente la coespecificidad de los individuos. La recurrencia de este argumento, fuera de todo conocimiento del texto del *Menón* (que no circuló prácticamente en la Edad Media), muestra la inutilidad de una historia concebida en términos de historia *de las fuentes*, pero ella no dispensa de un estudio de los corpus: pues es bien bajo la forma de un *regreso de la represión platónica* que se realiza cada realismo medieval. Que el argumento del *Menón* esté *ausente de la historia* de los universales demuestra que hay que concebir la escritura de la historia en términos de redes, de desplazamientos y de sustituciones. La red nocional de los textos que son los residuos diurnos del platonismo, los diversos rastros mnésicos en donde se fundamente el trabajo, se inscriben en vastos dispositivos textuales en donde lo que falta cuenta tanto como lo que es mostrado. El fantasma del platonismo se encuentra siempre agazapado entre dos libros en los estantes de la biblioteca real. El platonismo, en una palabra el Menón, está siempre "fuera", "de manera fingida", y es bajo esa *ficción* invisible pero sensible que se forman los aristotelismos. Pues el platonismo nunca está verdaderamente afuera, olvidado, recubierto o superado. Parasita hasta los teoremas fundamentales de Aristóteles. Esto es lo que revela la historia *autoritaria*.

La incoherencia del aristotelismo o acerca de una ambigüedad destinal

El *auctorictas* medieval es lo que hoy se llamaría una citación. Pero es una citación de un tipo especial, una citación que "destina" el pensamiento, es decir "lo envía a lo que le pertenece", según el sentido dado por Heidegger a la palabra "destino" (*Geschick*)[9]. Ahora bien y en esto radica la originalidad del *autorictas* medieval y del modo de pensar basado sobre las autoridades, en ciertos casos, la autoridad consagra el pensamiento al destino de su incertidumbre interna. Se llega entonces a la paradoja que, a veces, la propuesta que, como se ha dicho, rige como *autoridad* es, al mismo tiempo, la más *incierta*. Es el caso de todas las autoridades de Aristóteles sobre "los" universales. Observando los teoremas que, para los medievales, constituyen el campo de enunciados disponibles para la reflexión, se ve que la mayoría pueden funcionar según la opinión de Platón. Una historia basada sobre las autoridades muestra que los enunciados más aristotélicos –del mismo Aristóteles – transmiten un platonismo residual. Examinémoslos someramente (se entiende que cada capítulo fijará luego las modulaciones propias). Dos enunciados precisos dan el punto de vista de Aristóteles sobre los universales.

(1) De *interpretatione*, 7, 17a39-40: lo universal es "lo que, por naturaleza, se predica de varios" o "lo que está, naturalmente predicado de varios", *universale est quod est natum predicari de pluribus*, dice la traducción latina de Boecio. A primera vista, allí no hay ninguna ambigüedad: Aristóteles habla de los términos universales, de las palabras susceptibles de ser predicadas de varios sujetos. No obstante, si se mira el texto del cual se toma la autoridad, hay que bajar las pretensiones. ¿Que dice, en efecto, Aristóteles? "Dado que hay cosas universales y cosas singulares (llamo *universal* aquello cuya naturaleza es la de estar afirmado de varios sujetos y *singular* aquello que no lo puede: por ejemplo, *hombre* es un término universal y *Callias* un término individual), necesariamente la proposición que tal cosa pertenece o no pertenece a un sujeto se aplicará: unas veces a un universal otras veces a un singular". Aun si se puede

[9] Cf. Sobre este punto, M. Heidegger, "Logos (Héraclito, fragmento 50)", en *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pág. 269, que explicita el juego entre el destino (*Geschick*) y el envío (*Schicken*).

discutir la traducción de Tricot, un hecho es claro: *ningún lector sensato debería, al leer esas líneas, tener la impresión que Aristóteles es aristotélico.* A menos que el aristotelismo auténtico sea un realismo, en lugar del conceptualismo que cierta tradición interpretativa moderna quiere ver en él. Pero, si Aristóteles es realista, ¿dónde está la coherencia conceptual del *De interpretatione*? ¿Cómo mantener a la vez que "hay *cosas universales*" y que la "naturaleza de un universal es de *ser afirmado* de varios sujetos"? ¿Será que una cosa puede ser afirmada de otra cosa? ¿Será que hay predicación "cuando una cosa es afirmada de otra cosa"? Estos es lo que afirmarán los *Reales* del siglo XII. Pero ¿Aristóteles quiere verdaderamente decir esto[10]? ¿No hace un retroceso al definir *hombre* como un término individual"? Esto es lo que traduce Tricot. Esto no significa que la teoría sea coherente, ni por otra parte que la traducción sea justificada. Por su parte, Boecio comprendió de otra manera y eligió la fórmula: *Ut homo quidem universale, Plato vero eorum quae sunt singularia*, literalmente, "como hombre, ciertamente, es un universal, mientras que Platón se encuentra entre aquellos que son singulares".

Al leer esta definición de lo universal, un filósofo medieval no tenía mucha elección. Si sólo conocía de Aristóteles las *Categorías* y el *De interpretatione*, podía solamente apostar una mitad de frase contra la otra si interpretaba como Tricot el *ut homo quidem universale* de Boecio, lo que hicieron los *Nominales* del siglo XII al sostener que había predicación "cuando un *término era predicado de otro término*" – o reducir la incoherencia al precio de una adhesión masiva al realismo; si conocía

[10] Es evidentemente, toda la cuestión. Se puede tratar de dar una respuesta reconsiderando el sentido de la palabra "cosa" en Aristóteles. Para P. Hadot, por ejemplo, el sentido de πράγματα en *De Int.*,7,17 a 38 (Entre los πράγματα, los unos son universales, los otros particulares"), no es el de "cosa" en el sentido de "realidad extralingüística, independiente, exterior al pensamiento y al discurso", sino el de "concepto-término, es decir el término como apuntando a un concepto y el concepto visto en el término que él expresa": "En este contexto, es evidente que 'pragma' no puede designar una cosa concreta, ya que tal cosa sólo puede ser individual para Aristóteles. Solamente pueden ser universales o particulares los conceptos o los términos que les corresponden" (cf. P. Hadot, "Acerca de los diversos sentidos de la palabra *pragma* en la tradición filosófica griega", en P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories... loc. cit.*, p. 309-319 (espec. p. 312-313). El problema consiste en que no es esta lectura la que prevaleció en la tradición antigua y sobre todo, medieval. La traducción de Boecio (*eorum quae sunt*, es decir: "entre las cosas que son") ha, por el contrario, impuesto una interpretación realista *precisamente* incompatible con lo que debería ser el sentido del texto de Aristóteles para ser "aristotélico" a los ojos del filólogo.

la totalidad del corpus aristotélico, solamente podía preguntarse en qué la definición del *De interpretatione* era compatible con los principales teoremas antiplatónicos de *Metafísica*, Z. ¿Cómo se puede afirmar en la *Metafísica* que ningún universal es una sustancia y sostener en las *Categorías* que los géneros y las especies son sustancias segundas? ¿Cómo se puede decir que los universales son predicados de varias cosas y sostener al mismo tiempo que los universales son cosas universales? Las incoherencias del corpus no permiten despejar la ambigüedad del enunciado supuestamente fundador. Si hay un problema de los universales, comienza a flor de textos, en la formulación del teorema destinado a evitarlo. La misma observación vale para el segundo texto autoritario.

(2) En los *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles define lo universal "en reposo en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad" residiendo "una e idéntica en todos los sujetos particulares". Esta definición es de nuevo incoherente y por la misma razón que la precedente. Ya sea que lo universal es un término y puede encontrarse en el alma a título de concepto mental, pero no puede "residir en las cosas "singulares ellas mismas; ya sea que lo universal es una unidad extra-mental y puede encontrarse en las cosas, pero no puede más "estar en reposo en el alma", ya que como lo dice el mismo Aristóteles en el De anima, aquello que está en el alma no es la cosa, sino la forma inteligible de la cosa. La alternativa es cruel y se complica aún más cuando se observa que en las Categorías, capítulo 2, Aristóteles define las sustancias segundas por el hecho de *no estar en las cosas*, pero solamente *afirmadas de las cosas*. De tal manera, lo que caracteriza los géneros y las especies según los *Segundos Analíticos*, II, 19, es de ser a la vez exteriores a la pluralidad e inmanentes a la pluralidad, de estar a la vez dentro del alma y dentro de las cosas; y lo que los caracteriza en las *Categorías*, 2 es de no estar de ninguna manera en las cosas. ¿Cómo escapar a esta contradicción? Allí nuevamente, hay que ya sea aceptar la incoherencia de Aristóteles, ya sea hacerlo coherente, pero en el sentido del realismo.

Es lo que hacen los *Reales* del siglo XII para *De interpretatione,* 7,17a39-40; es lo que hacen los realistas del siglo XIII para los *Segundos Analíticos*. En la época de la escolástica propiamente dicha (siglos XIII-XIV), el realismo parece tanto más dictado por las *auctoritates* cuanto que al complejo de Aristóteles se agrega una definición extraída de Avicena quien erige como doctrina positiva la tensión que trabaja el texto aristotélico –es en efecto

a partir de la traducción latina de la *Metafísica del Shifâ'* que se impone el adagio escolar que afirma que lo universal es "lo que está en varios y dice de varios (individuos) sometidos a su naturaleza" (*universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis*). Pero, si hay un realismo para cada época autoritaria, el desafío aceptado sigue siendo el mismo: la contradicción que socava el soporte de la autoridad. Antes de la traducción de los *Segundos Analíticos* y de Avicena, el realista debe sostener que "la sustancia primera y *la sustancia segunda* son sustancias y cosas que existen por sí mismas" y que la sustancia segunda es una *res per se existens* predicable de muchas sustancias primeras. Pero ahí transgrede los términos de *Categorías*, 2. Para neutralizar esa transgresión (según *Cat*. 2 una *res per se existens* debería ser solamente una sustancia primera), él no puede sino hacer lo que hace Albéric de Paris, el gran adversario de Abelardo y de los *Nominales*, solamente puede plantear la tesis aparentemente paradójica que *una sustancia primera, Sócrates, es al mismo tiempo universal*. Cuando aparece la definición de los *Segundos Analíticos*, es otra contradicción que sale a la luz: pues no se ve como compatibilizarse con la ontología de *Categorías*, 2. En este caso: ¿cómo una sustancia segunda podría, en buen aristotelismo, "estar en otra cosa"[11]? Toda la problemática de los universales se desarrolla, pues, en función de soportes autoritarios, sea como una trasgresión permanente de "categorías". 2 sea como un esfuerzo por salvar "los fenómenos". No es la *Isagogé* de Porfirio la que conduce el desarrollo conceptual, sino la oscuridad de la docrina de la 2 expuesta en *Categorías* 2 Se necesitaba una *Introducción* a la doctrina de las *Categorías*. La del *Isagogé* no alcanzó a disipar las dificultades. Las primeras soluciones probadas en la Edad Media –admitir que hay cosas predicadas–, como las más tardías –plantear que hay estructuras conceptuales (digamos un orden esencial) inherentes a las cosas– no han hecho más que desplegar a fondo la inconsistencia de las ecuaciones fundadoras.

[11] Ciertos realistas del siglo XIV encontrarán la solución. Equilibrando las *auctoritates*, atribuirán a Porfirio una tesis que contradiciendo formalmente la enseñanza de Aristóteles en el capítulo 2 de las *Categorías*, plantea que las "sustancias segundas están en las sustancias primeras". Es lo que hace, por ejemplo Guillermo Russell en su *Compendium super quinque universalia*, cf. A.D. Conti, "A Short Scotoist Handbook on Universals: The 'Compendium super quinque universalia' of William Russell, OFM", *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin* (=CIMAGL), 44 (1983), p. 49, 4-5: *Item, secundae substantiae sunt in primis, ut dicit Porphyrius: sed non per intellectum: ergo*, etc.

Ellas lo han hecho tanto más fácilmente cuanto que Porfirio mismo no ha contribuido a esclarecer el pensamiento de Aristóteles. Neoplatónico, el discípulo de Plotino ha dejado la tercera tesis fundamental para todo el realismo medieval. Si el platonismo era latente, fantasmal, en los textos de Aristóteles, estalla a la luz en la obra de Porfirio. Es el caso de la tesis que consideramos como la tercera *auctoritas* fundando la ambigüedad destinal de la noción de universal.

(3) *Isagogé*, 6 (Tricot p. 24): "Por su participación en la especie, la multitud de hombres no es más que un solo hombre; en cambio, por medio de los hombres particulares, el hombre único y común se hace múltiple". ¡Esta tesis, formulada en el lenguaje platónico de la participación, debía supuestamente dilucidar la relación de lo universal con lo particular en Aristóteles! Evidentemente él no podía hacerlo sin comprometer el aristotelismo. El punto decisivo es que ella ha funcionado como una estructura conceptual de un extremo al otro de la Edad Media. Allí también, las teorías de los *Reales* del siglo XII aparecen como la expansión doctrinal de un programa conceptual fijado en el formulario porfiriano: la teoría realista de la *collectio*, discutida por Abelardo no es más que la puesta en argumento de la fórmula del *Isagogé*. En el otro extremo de la Edad Media, la teoría del hombre común opuesta a Occam por Gauthier Burley es solamente un refinamiento de la noción porfiriana del "hombre único y común".

Ante la pregunta de saber de dónde vienen los problemas filosóficos se contestará por lo tanto aquí: de las estructuras conceptuales articuladas en los enunciados fundadores. La cuestión de los universales no nació de la nada, como un arquetipo que se habría repentinamente manifestado en el tiempo. Es un producto del aristotelismo –del corpus de Aristóteles–, es un producto de su tradición interpretativa y no cualquiera: la neoplatónica. El problema de los universales nació de Aristóteles, de la crítica aristotélica del platonismo y del platonismo residual en el aristotelismo; nació de la confrontación del *corpus* aristotélico con esas *Categorías* que siempre fueron en él como un cuerpo extraño: nació de las "explicaciones" de Porfirio en ese *Isagogé* que supuestamente debía introducir a la lectura de las *Categorías*. Hacer la historia del problema de los universales, es tomar en cuenta esos fenómenos y tratar de conducir la problemática a la estructura profunda que no ha cesado de llevarla. Nuestra tesis es que esa estructura es claramente legible en las *Categorías*,

especialmente en la combinatoria implementada en *Categorías*, 2 para presentar los diferentes tipos de realidades ontológicas: sustancias (primeras y segundas), accidentes (particulares y universales) y más ampliamente, más allá de la inconsistencia de sus definiciones sucesivas de la οὐσία, en la definición de la predicación sinonímica (συνωνύμως) y aquella, incoactiva, de la predicación accidental o paronímica.

Si la problemática de los universales nace de la confrontación permanente del aristotelismo y del platonismo en el seno mismo del pensamiento de Aristóteles, hay *reveladores estructurales* que deben permitir seguir en detalle el juego complejo de los disfraces y de las metamorfosis de una filosofía dentro de la otra. Es mediante esos reveladores, esos síntomas, que se vuelve a Platón allí mismo en donde se trata de refutarlo o de superarlo. En todo lo que sigue, nos dedicaremos especialmente a uno de esos reveladores: lo que une todavía la οὐσία de Aristóteles al εἶδος de Platón una vez que se ha oficialmente repudiado las Ideas platónicas. Ese vínculo es la noción aristotélica de paronimia, expuesta en *Categorías*, 1, que transmite de *contrabando* la tesis platónica fundamental de la causalidad eponímica de las formas, y más aun, en el terreno en donde, como se ha visto, se juega toda la cuestión de lo universal, la relación de las palabras, de los conceptos y de las cosas.

Antes de iniciar la larga gesta de lo universal, que corresponde a la larga marcha de la filosofía de Oriente a Occidente, debemos precisar más los tres fenómenos fundamentales que determinan todo el proceso: (1) la formulación paradójica del problemas de los universales en Porfirio; (2) el vínculo conceptual que une la problemática de los universales a lá doctrina de las categorías a la cual el *Isagogé* debe introducir supuestamente; (3) las estructuras platónicas que encuadran de un extremo al otro de la Edad Media, el despliegue del pensamiento aristotélico en el terreno de los universales: (a) el argumento del "Menón", discurso protofundador de todos los realismos, (b) la teoría de las formas epónimas que parasita en secreto al aristotelismo.

Porfirio o el metafísico a pesar suyo

El texto fundador de la problemática de los universales para la metafísica occidental, aquel que ha servido de punto de partida de todas las discusiones de un extremo al otro del período que se extiende desde

el final de la Antigüedad hasta el principio de la Edad clásica es el *Isagogé*. Concebido como una introducción a la explicación de las *Categorías* en el marco del cursus neoplatónico en donde la filosofía de Aristóteles sirve de prolegómeno a la filosofía de Platón, el *Isagogé* introduce al texto que abre todo el cursus aristotélico de la enseñanza neoplatónica. La perspectiva es concordatoria. Primer texto del *Organon*, prefacio de las *Categorías*, el *Isagogé* no tiene ambición teórica. Es una explicación de las principales nociones requeridas para el análisis de la doctrina aristotélica de las *Categorías* – una explicación en la que, pedagógicamente, Porfirio, el editor de Plotino, adopta *esencialmente* el punto de vista de los "peripatéticos", que es el más adaptado a la lógica (λογικώτερον).

La paradoja de Porfirio

El texto, sin embargo se abre sobre la formulación de un problema, aquel que se convertirá en el *problema de los universales*, ligado a la información filosófica y al universo de doctrinas accesibles a un autor del siglo III de la era cristiana. Porfirio anuncia que se abstendrá de tratar ese problema. Lo cual se concibe fácilmente, ya que supera, según él, los límites de la lógica y del *Organón*. El problema se presenta bajo la forma de una serie de preguntas que, de entrada, parecen relativamente coordinadas.

> Dado que es necesario, Crisaorios, para aprender la doctrina de las *Categorías* tal como se la encuentra en Aristóteles, saber qué son género, diferencia, especie, propio y accidente, y que este saber es necesario para determinar las definiciones, y de una manera general, para todo lo que concierne la división y la demostración, cuyo estudio es muy útil, te haré de él una breve exposición y trataré en pocas palabras, como en una suerte de introducción, de recorrer lo que han dicho de esto los antiguos filósofos, absteniéndome de investigaciones demasiado profundas y tocando incluso con mesura aquellas que son más simples.
> Y ante todo, en lo que concierne los géneros y las especies, la cuestión de saber (1) si se trata de realidades subsistentes (ὑφέστηκεν) en ellas mismas o solamente simples concepciones del espíritu (ἐνμόναις ψλαῖς ἐπινοίαις) y, admitiendo que sean realidades sustanciales, (2) si son corpóreos o incorpóreos, (3) si, finalmente, están separados o sólo subsisten en las cosas sensibles (ἐυ τοῖς αἰσθητοῖς) y según ellas, evitaré

hablar de todo ello: he aquí un problema muy profundo y que exige una investigación muy diferente y más extensa (trad. Tricot, p. 11).

Se puede sin embargo leer esta enumeración como una grilla que presenta las alternativas fundamentales que organizan el cuestionamiento de la escuela neoplatónica[12].

La cuestión (1) se inscribe en el marco de un primer aspecto del debate de Aristóteles con Platón: los géneros y las especies ¿tienen una existencia real ("subsistencia") como formas separadas o existen solamente en el espíritu del sujeto cognoscente[13]? La primera rama de la alternativa

[12] La grilla neoplatónica implementada en el *Isagogé* sufrió diversos reacomodamientos, pero ha conservado la misma función heurística. De tal manera, en la Edad Media, el problema de Porfirio funciona como un verdadero programa narrativo en el cual se articulan las posibilidades conceptuales y las tesis efectivamente sostenidas en la historia. Un ejemplo de un tal programa es proporcionado por el comentario de Gauthier Burley sobre el *Isagogé* (cf. *Super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, ed. de Venecia, 1497 f° 3vb). Para Burley, la primera pregunta trata sobre el hecho de saber si los universales existen realmente (*utrum universalia existant in rerum natura*); luego, todo se encadena. En particular, se plantea si existen al margen de los singulares o solamente en ellos (*utrum habeant esse separatum a singularibus vel existant in suis singularibus*), si una sola y misma cosa puede existir a la vez en varios individuos – o, más precisamente, si un mismo universal puede existir todo entero (*secundum se totum*) en cada uno de sus particulares, sin estar en ellos numéricamente multiplicado. Suponiendo que los universales estén separados de los individuos, se pregunta luego si existen solamente en el pensamiento o incluso también en el exterior de él (*extra intellectum*); si se admite que existen en el exterior del pensamiento – tesis denominada "platónica"–, la cuestión es de saber si existen solamente en Dios en concepto de Ideas que representando las especies de las cosas creadas –tesis llamada "augustiniana"– o si poseen una existencia por si exteriormente al pensamiento divino– tesis de los platónicos modernos, que desarrollará los *Formalizantes*, como Jéronimo de Praga.

[13] Se observará, lo que ha escapado hasta ahora a los historiadores, que el mismo tipo de cuestionamiento se reencuentra en el opúsculo de Proclo *Sobre la existencia del mal*, que solo sobrevivió en latín bajo el título *De malorum subsistentia*: "Lo que hay que examinar primeramente, es si el mal existe o no: y en la afirmativa, si existe en los inteligibles (*in intellectualibus*) o no; y si está solamente en los sensibles, si es según una causa principal o no; y si no, si hay que atribuirle alguna substancia o, si hay que considerar su ser como totalmente insustancial; y en el primer caso, cómo existe si el principio es otro y de dónde obtiene su origen y hasta donde él procede…" Cf. Proclo, *Trois études sur la Providence III, De l'existence du mal*, trad. D. Isaac, 1982, p. 28-29. Se observará que bajo el título latino de subsistentia, la interrogación de Proclo, tal como la restituye Moerbeke, tiene efectivamente un sentido existencial, como lo prueba la apertura: *Sive igitur est sive non malum primo considerandum : et si est, utrum in tellectualibus esta ut non, etc.* Según D. Isaac, *op. cit.*, p. 111, n. 4, "esta manera de aproximarse al problema del mal mediante la

corresponde claramente a la teoría platónica de las Ideas[14], modelos perfectos de las cosas sensibles que son ellos el modelo imperfecto y sólo realizan de un modo deficiente la excelencia de su naturaleza, modelos a los cuales el alma, que los ha contemplados en una vida anterior, antes de su caída en el mundo de los cuerpos, hace un regreso mediante la anamnesis o "reminiscencia" (*Phédon*, 74ª, *sq*). La segunda rama corresponde en parte a la tesis aristotélica estándar que hace de lo universal un concepto "posterior a las cosas en el orden del ser" (*De an.*,I, 1, 402b7-8), liberado de lo sensible mediante un proceso de inducción abstractiva. La presentación del concepto "aristotélico" permanece no obstante, codificada en un vocabulario neoplatónico, como lo prueba la expresión de "simples concepciones del espíritu", ψιλαὶ ἐπινοίαι, que remite a una diferenciación técnica, no aristotélica, entre conceptos

---

pregunta: "existe o no existe" recuerda aquella mediante la cual Parménides (137b) toca el tema de la unidad del uno". En lo que concierne el léxico de la "subsitencia" y de la "existencia" la versión latina de Guillermo de Moerbeke debe ser comparada al compendio griego (bizantino) de Isaac Comenio el Sebastocrator (Περὶ τῆς τῶ κακῶν ὑποστάσεως), ed. D. Isaac, *op. cit.*, p. 127-200. En efecto, allí se vuelven a encontrar los términos claves de la alternativa porfiriana, en particular υφέστηκεν (cf. siguiente nota) y ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, aquí opuesto a ἐν τοῖς νοητοῖς (en lugar de ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις). Acerca de Isaac Comenio (*fl.* alrededor de 1140), cf. A. de Libéra, *La filosofía medieval, op. cit.*, p. 34-36.

[14] Acerca de los problemas de traducción del verbo ὑφίστασθαι, cf. A. de Libéra, "Introducción", *loc. cit.* Dos traducciones latinas se oponen – en el *Isagogé: subsistere*; en los *Opúsculos teológicos* (*Contra* Eutychen, 3) de Boecio: *substare*– que remiten a esquemas conceptuales diferentes en los que platonismo y estoicismo mezclan o contrarían inextricablemente sus influencias. Nosotros asumimos aquí que ὑφίστασθαι significa "existir realmente", *i.e.* verdaderamente, en el sentido de las Ideas platónicas, no en el sentido de las cosas singulares. El sentido estoico de ὑφίστασθαι, tan fuertemente opuesto a la idea de existencia real (en el sentido corriente del término: aquel de la realidad extra mental) que ciertos intérpretes lo acercan al *bestehen* de Meinong ("subsistir"), por oposición a "existir", *existieren*), nos parece menos plausible, aun si la oposición entre la subsistencia de lo "incorporal" y el vacío del concepto puramente ficticio ne puede se excluida *a priori* del horizonte de comprensión del primer "problema" de Porfirio. La presencia estoica parece, no obstante, más evidente en el segundo "problema". En todo caso, es articulando la controversia Platón-Aristóteles que el *Isagogé* encontró su lugar en la tradición interpretativa y es esa sola función la que nos interesa *aquí*. Acerca de Meinong y los estoicos, cf. F. Nef, "The question of the *Significatum*. A Problem Raised and Solved", in L. Formigari & D. Gambarara, *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam-Filadelfia, J. Benjamin, 1995, p. 185-202.

auténticos –"nociones de realidades"– y conceptos ficticios –"nociones sin correlato real"[15].

La pregunta (2), que parte de la existencia (subsistencia) real de los universales, plantea en lenguaje estoico el problema de la naturaleza de esos existentes (subsistentes): ¿se trata de seres incorpóreos o de seres corpóreos? Al admitir los estoicos cuatro clases de incorpóreos –el lugar, el tiempo, el vacío y el λεκτόν, es decir lo "expresable", aquello que los medievales llamarán lo "enunciable" (*enuntiabile*)– se tropieza, bajo otra forma y en otro registro onto-lógico, con una contradicción implícita a las dos tesis opuestas en (1). Lo "expresable" es en efecto un ser "liberado de las impresiones sensibles" que representa un "estadio del conocimiento en el que el contenido de la experiencia sensible se traduce en términos de lenguaje". Ese contenido tiene dos particularidades: (a), él es la "articulación de un contenido ilustrado en palabras", dicho de otra manera, no es el objeto de una" intuición universal"; (b) no obstante, la expresión lingüística no constituye el contenido, ella lo traduce, sin "crearlo"[16]. La alternativa abierta en (2) reactiva la contradicción interna de las posiciones "platónica" y "aristotélica". Si, como lo dice Platón, lo universal es una "realidad subsistente", es un incorpóreo, pero un incorpóreo estando liberado de lo sensible, debe ser abstraído de ello: por lo tanto no es una realidad subsistente, sino un concepto como lo universal aristotélico. Recíprocamente, si lo universal es un incorpóreo, es decir un concepto abstracto, ¿cómo puede ser a la vez una realidad subsistente y "corresponder" a los seres reales de los cuales se liberó? Además, al atenerse a la posición estoica en la que el λεκτόν es distinguido a la vez de la Idea platónica y del concepto mental aristotélico, el modo ontológico de ese subsistente es también un problema: ¿qué es en efecto un ser que no es ni

[15] Acerca de la diferencia entre ἐπίνοια y ψιλὴ ἐπίνοια en los neoplatónicos, cf. A. de Libéra, "Introducción", *loc. cit.* Cf. además, S. Ebbesen, "The chimera's Diary. Edited by Sten Ebbesen", *in* S. Knuuttila y J. Hintikka (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 119; Pg. Hoffmann, "Categories et langage selon Simplicius – La question du 'skópos' du traité aristotélicien des 'Catégories'" en I. Hadot (ed.) *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris 28 Sept. – 1° Oct. 1985* ("Peripatoi", 15), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 76-77.

[16] Cf. G. Verbeke, "Introduction doctrinale", in Avicenne, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, ed. crit. de la trad. latina med. por S. Van Riet, vol. II, Louvain-Leyde, 1980, p. 5*.

el ser real (la cosa singular) ni el ser ideal de la Forma separada de Platón, ni el ser mental o psíquico del concepto abstracto de Aristóteles?

La pregunta (3) retoma el conjunto del problema desde un tercer punto de vista que lleva directamente a un segundo aspecto del debate de Aristóteles con Platón. ¿Lo universal es una Forma separada o una forma inmanente a lo sensible? Si es una Forma enteramente separada, hay un abismo infranqueable entre lo inteligible y lo sensible. Si es una forma inmanente, hay que explicar cómo lo inteligible puede verdaderamente estar "presente en los sensibles". Encontramos entonces nuevamente la oposición de Platón y Aristóteles. Lo universal presente en lo sensible es ya sea una forma participada, ya sea un universal en el sentido en el que lo define Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, que "reside uno e idéntico en los sujetos particulares". En este último caso, la cuestión no está zanjada, pues el pasaje mismo en el que Aristóteles define lo universal como presente en las cosas plantea también que él es una "unidad" procedente de la "pluralidad" (παρά τὰ πολλά), que reside en el alma.

Al formular esas tres preguntas, Porfirio pone entonces en relieve el conjunto de contradicciones que minan al platonismo y al aristotelismo. Es una presentación diaporemática de la tensión que estructura la metafísica occidental en todos los aspectos concernidos: ontología general, teoría del conocimiento, teoría del signo y de la significación. Para J. Tricot, es también la matriz de las grandes posiciones teóricas que la Edad Media va a forjar "con innumerables matices": el realismo, el nominalismo y el conceptualismo.

Esta tesis es demasiado general. Tricot tiene razón al relacionar originariamente el realismo con la tesis platónica que afirma que los géneros y las especies existen por sí mismos, por encima y fuera de los individuos, pero no explica para nada la génesis del realismo medieval, el cual, precisamente, se construye contra la imagen indirecta y por largo tiempo caricatural que él tiene de la doctrina platónica de las Formas separadas. Tiene razón de poner en relación el nominalismo con la tesis de Antisteno que afirma: "Veo un caballo, no veo la caballeidad", pero no explica como la problemática de la percepción se introduce en el centro de la de los universales ni por qué los dos se encuentran solamente en el nominalismo del siglo XIV y no en el del siglo XII, ni *a fortiori*, por qué ellas se reencuentran primero en los realistas de los siglos XII y XIV y no solamente en los nominalistas. A decir verdad, él no explica ni en qué la

tesis de Antístenes, ignorada por los medievales, puede legítimamente caracterizar el nominalismo ni cómo, sobre qué base y por cuáles canales éste pudo constituirse como posición filosófica de conjunto. Finalmente, Tricot tiene razón de relacionar el conceptualismo con la tesis "aristotélica" que afirma "las ideas generales existen solamente en el espíritu", pero ignora el hecho que la posición de Aristóteles ès tan poco homogénea que el aristotelismo "auténtico" pudo por mucho tiempo pasar por la doctrina que afirma, por el contrario, que los universales son formas "fundadas en las cosas".

No se puede vincular directamente el conjunto de la problemática de los universales con las tres preguntas de Porfirio. Las posiciones distinguidas por Tricot son posiciones historiográficas. Ellas corresponden a una visión de la Edad Media detenida en la documentación establecida por Gilson en 1942. Gilson, luego seguido por Tricot, se pregunta "cómo un texto tan anodino "como el de Porfirio "pudo servir de punto de partida a tan imponentes construcciones metafísicas que, desde Boecio hasta el Renacimiento, han apasionado a los más potentes espíritus"[17]. Este tipo de interrogación surge, por no haber determinado lo que puede ser una matriz textual. Para dar a un texto el estatuto de matriz, no hay que yuxtaponer entidades historiográficas, realismo, nominalismo, conceptualismo, considerados como categorías filosóficas inmutables, sino tomarlo en la puesta en marcha concreta de su poder de engendramiento conceptual.

Desde este punto de vista, las líneas de Porfirio contienen una estructura latente que sólo la evolución de la tradición interpretativa del *Isagogé* y de las *Categorías* en el neoplatonismo tardío de los siglos V y VI permiten leer. Si se esquematizan las tres preguntas de Porfirio, se ve en efecto que éste ha incorporado una pregunta estoica sobre un esquema que luego se convirtió en el punto de vista sintético, concordatario, de los neoplatónicos sobre las doctrinas platónicas y aristotélicas de los universales. Basta presentar así las alternativas de Porfirio:

> (1.1) los géneros y y las especies son realidades subsistentes en ellas mismas o (2.2) simples concepciones del espíritu
> (2.1) los géneros y las especies son corpóreos o (2.2) incorpóreos
> (3.1) los géneros y las especies son seres separados o (3.2) seres que subsisten en las cosas sensibles

[17] Cf. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1942, p. 142-143.

para ver formarse la estructura que ha llevado toda la exégesis neoplatónica tardía, luego, a través de ella, una parte de la exégesis árabe y latina, por vías que se puede identificar históricamente y sobre las cuales se volverá más lejos. Esta estructura es la diferenciación de los tres estados de lo universal:

(a) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν) = (1.1)
(b) los universales posteriores a la pluralidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) = (1.2)
(c) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) = (3.2)

Se ve que (3.1) es susceptible de tener dos sentidos: ya sea aquel, platónico, de Forma separada = (a), ya sea aquel, aristotélico, de concepto mental posterior a las cosas en el orden del ser = (b). Esto da un sentido totalmente diferente a (3.2): en un caso, la referencia se hace a la oposición del realismo platónico de las Ideas y del realismo aristotélico de las sustancias; en el otro, a la oposición del conceptualismo y del realismo en el seno mismo de la doctrina de Aristóteles - contradicción manifestada por la propuesta de los *Segundos Analíticos* afirmando que los universales está a la vez en el alma y en las cosas, uno fuera de la pluralidad y uno en la pluralidad.

Si ahora se considera la inserción de (2.1)-(2.2) en la máquina neoplatónica, se ve también de donde pudo venir la tesis atestiguada en el siglo XII, que los universales son "enunciables" que poseen una forma de ser propia, *l'esse enuntiabile*, que no es ni el de las cosas singulares ni el de los conceptos generales, sino un tercer género de ser *sui generis*. Se ve nuevamente como, para escapar a lo que ellos sabían de la contradicción Aristóteles-Platón, ciertos medievales han estado tentados de buscar una solución "del lado de los estoicos", que ellos conocían parcialmente a través de Boecio, Cicerón y Séneca. No obstante, una palabra puede esconder a otra: el término "incorpóreo", por ser estoico, no es utilizado solamente por los estoicos, forma parte igualmente del lenguaje de Alejandro de Afrodisia, jefe de la escuela peripatética de Alejandría y adversario de los estoicos. Para comprender la pregunta de Porfirio tal como los medievales podían entenderla, hay que por lo tanto tener en cuenta igualmente, ya se verá con Boecio, la connotación auténticamente aristotélica que ella podía presentar para un autor latino del siglo VI.

Captar el estatuto matricial del texto de Porfirio, impone renunciar a una historia, mecanista que engendra las posiciones de la historiografía a partir de filosofemas considerados abstractamente. Hay que examinar el texto en la sucesión de sus metamorfosis. Paralelamente hay que encarar

el *Isagogé* mismo en el marco estructural que es el suyo: en su vínculo con las *Categorías* y más allá, con el conjunto de los corpus aristotélico y platónico que, en diversos grados y según canales de transmisión específicos, lo han encuadrado desde la Antigüedad tardía hasta fines de la Edad Media. El *Isagogé* no existe en sí, su inteligibilidad y su contenido son relativos con respecto al estado de los corpus filosóficos en los cuales se inscribe. La problemática de los universales es el producto relativo de dos exégesis: la de Platón, la de Aristóteles, pero es también el lugar de intersección de los dos corpus platónicos y aristotélicos. Esos corpus varían de una época a la otra, de un medio al otro, de una cultura a otra. Es por lo tanto, como lugar de explicitación del debate de Aristóteles con Platón, que hay que considerar al *Isagogé*.

Pero se debe también tener en cuenta la paradoja del Isagogé: Porfirio ha legado el problema que él había querido evitar y él mismo no transmitió ninguna de los elementos que hubiesen permitido construirlo en toda su amplitud. La problemática de los universales se constituyó con motivo del *Isagogé*, antes que por el *Isagogé*. Lo que le permitió edificarse, fue un conjunto de factores cuyos vínculos con el *Isagogé* son a veces directos, a veces flojos, a veces inexistentes. Por lo tanto, hay que seguir la tradición interpretativa de los textos que han llevado y estructurado el cuestionamiento, textos que la Edad Media latina no conoció de entrada y simultáneamente. Se puede expresar esta necesidad metodológica planteando que la historia de la interpretación del *Isagogé* debe estar acompañada por una historia de los corpus y una historia de las autoridades.

El árbol de Porfirio

El Isagogé, opúsculo de alrededor de cuarenta páginas, es un verdadero catálogo de definiciones, de las cuales varias han sido tomadas de los *Tópicos* de Aristóteles[18]. Ninguna de ellas plantea problemas a

[18] En este caso, *Topiques*, 1,5,102a31-32, trad. Brunschwig, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 7 (genre): "Es género un atributo que pertenece en su esencia a varias cosas específicamente diferentes"; 102a18-19, *ibid* (propio); "Es un propio aquello que, sin expresar lo esencial de la esencia de su sujeto, sin embargo solamente le pertenece a éste y puede intercambiarse con él en posición de predicado de un sujeto concreto"; 102b4-5, Brunschwig, p. 8 (accidente): "Es accidente aquello que, sin ser nada de todo esto, ni definición, ni propio, ni género, pertenece sin embargo a su sujeto"; y 102b6-7, *ibid.*: "Y también: aquello que puede pertenecer y no pertenecer a un solo y mismo sujeto, sea cual sea". Acerca del sistema de los "predicables" en Aristóteles,

Porfirio, todas los plantearán a sus lectores y a sus comentadores. Aquí nos contentamos en presentarlas en sí mismas – siendo suficientes la secuencia de los análisis para manifestar la naturaleza y la extensión de las dificultades encontradas por la tradición interpretativa.

(D1) *El género*. Porfirio da tres definiciones del género. A sus ojos solo la tercera es propiamente filosófica.

(D1a) "El género se dice, primeramente, de una colección de individuos que se comportan de una cierta manera en relación a un solo ser y en relación entre ellos" – es el género en el sentido de *raza* o del latín *gens*. La "raza de los Heráclides" es el género, es decir el conjunto de los descendientes de un mismo tronco, que tienen entre ellos la misma relación (de parentesco), porque descienden de un "ancestro" común.

(D1b) El género es también el "punto de partida", más exactamente el principio (....) "de la generación de cada cosa, ya sea que se trate del generador mismo o del lugar en donde una cosa ha sido engendrada".

(D1c) Finalmente y es el sentido filosófico, el género es "aquello debajo de lo cual está clasificada la especie". El sentido (D1c) tiene algo en común con los dos usos vulgares de la palabra género: "Es en efecto una clase de principio para todas las especies que le están subordinadas y parece también contener toda la multitud clasificada debajo de él". Es a propósito de (D1c) que Porfirio reencuentra, completándola, la definición aristotélica de lo universal en el *De interpretatione*, que cita en la versión paralela y más detallada de los *Tópicos*, 1,5,102a31: ""Es él que los filósofos han descripto diciendo que él es (D1c') el atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre ellas específicamente, como el animal por ejemplo. En efecto, *entre los atributos, unos dicen ser de un solo ser, como lo son los individuos*, por ejemplo Sócrates, este hombre, esta cosa; *los otros dicen ser de varios seres*, y es el caso de los géneros, de las especies, de las diferencias, de los propios y de los accidentes, que tienen caracteres comunes y no particulares a un individuo". Es en la definición del género que Porfirio da lo ejemplos canónicos que servirán luego para ilustrar los diversos tipos de universales. En la tradición medieval, es la definición (D1c') la que será utilizada.

objeto de una deducción por "dicotomía cruzada", cf. J. Brunschwig, 'Sur le système des "prédicables" dans les Topiques d'Aristote' en *Energeia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone* ("Investigaciones",1), Paris, Vrin, 1986, p. 145-157 (especialmente p. 146-147). Acerca de las citas de Porfirio a Aristóteles, cf. A. de Libéra 'Introducción", *loc. cit.*

El género es, por ejemplo, el animal; la especie, el hombre; la diferencia, lo razonable; lo propio, la facultad de reír; el accidente, el blanco, el negro, el "sentarse". Así por lo tanto, los géneros difieren, por una parte, de los atributos aplicables a un solo individuo, por el hecho que están atribuidos a una pluralidad, difieren también, por otra parte, de los atributos aplicables a una pluralidad, a saber de las especies, por el hecho que las especies, a la vez que están atribuidas a varios individuos, sin embargo solamente lo están a individuos que no difieren entre ellos específicamente, sino solamente numéricamente. Es así que el hombre, que es una especie, es atribuido a Sócrates y a Platón, los cuales difieren el uno del otro, no en la especie sino en cantidad, mientras que el animal, que es un género, es atribuido al hombre, al buey y al caballo, los cuales difieren entre ellos por la especie y no más por la cantidad solamente (trad. Tricot, p. 15).

(D2) *La especie*. Porfirio propone varias definiciones, de las cuales (D2a): "La especie es lo que está subordinado al género dado" y (D2b): "La especie es lo que está clasificado bajo el género y aquello a lo que el género es atribuido esencialmente". Una tercera definición (D2c): "La especie es el atributo que se aplica esencialmente a una pluralidad de términos que difieren entre ellos numéricamente", califica la especie llamada "especialísima" (por ejemplo *hombre*), es decir la especie que no tiene por debajo de ella más que individuos numéricamente distintos (por ejemplo Sócrates o Platón) y no otras especies subordinadas (o "subalternas"). Es esta definición (D2c) la que será adoptada en general la tradición medieval.

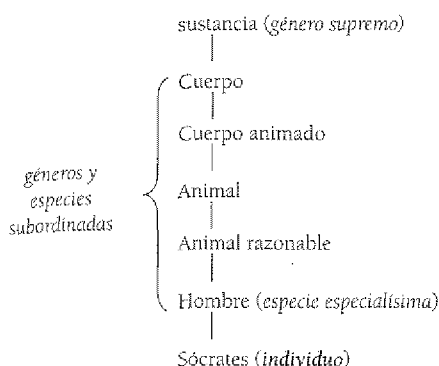
(D3). De las tres definiciones de la diferencia, una de ellas, la tercera, que trata sobre la diferencia "en el sentido muy propio del término", llama la atención. Es la de la diferencia específica "que hace a los individuos no solamente de otra calidad, sino que hace *un ser diferente*". Es el caso de la diferencia *razonable* que, agregándose al *animal*, lo hace diferente, es decir divide al animal en dos especies subalternas: los animales razonables y los animales no razonables, mientras que la diferencia *mortal* divide a los animales razonables en dos especies: los hombres (mortales) y los dioses (inmortales). Hasta que se llegue a la especie especialísima, las diferencias tienen por lo tanto dos aspectos: ellas dividen el género superior y constituyen las especies inferiores (siendo cada especie, salvo la especie especialísima, género para sus especies subalternas). Es en el análisis de ese mecanismo de generación de las especies por el juego de la diferencia constitutiva/divisiva que Porfirio introduce lo esencial de

la conceptualidad neoplatónica. Ya, en la sección dedicada a la especie, había invocado a Platón para explicar el doble movimiento de descenso de los géneros generalísimos a las especies últimas y a los individuos y de ascenso de estos a aquellos, primeramente, como una "división" "procediendo hacia la multiplicidad", luego como una "reducción de la multiplicidad a la unidad". Ese vocabulario evocaba a la vez las ideas de procesión y de regreso así como el principio de reducción al Uno, típicos del neoplatonismo y sobre la cuestión de fondo, se acercaba al método dialéctico de análisis dicotómico caro a Platón, que Aristóteles mismo había sin embargo criticado en *Las partes de los animales*, I,2-4, como un procedimiento *puramente lógico* incapaz de conducir a una clasificación *natural*. El proporcionaba en todo caso una representación jerárquica de los seres permitiendo estructurar cada una de las diez categorías distinguidas por Aristóteles. La formulación de esa jerarquía presentada por Porfirio, *sin mención del juego de las diferencias*, sobre el solo ejemplo la categoría de sustancia, primera de las diez categorías, ha dado lugar a la representación de lo que se ha llamado el *Arbol de Porfirio*.

> Aclaremos lo que decimos dedicándonos a una sola categoría. La sustancia es ella misma un género; por debajo de ella está el cuerpo; por debajo del cuerpo, el cuerpo animado; por debajo del cuerpo animado, el animal; por debajo del animal, el animal razonable; por debajo del animal razonable, el hombre; por debajo del hombre, finalmente Sócrates y Platón y los hombres particulares. De todos esos términos la sustancia es el más general y él es solamente género; el hombre es la especie especialísima y él es solamente especie; el cuerpo es especie de la sustancia y género del cuerpo animado; en cuanto al cuerpo animado, él es especie del cuerpo y género del animal; a su vez, el animal es especie del cuerpo animado y género del animal razonable; el animal razonable es especie del animal y género del hombre; el hombre es especie del animal razonable, pero no es más género de los hombres particulares, él no es más que especie; y todo aquello que, ubicado antes de los individuos, les es atribuido inmediatamente (trad. Tricot, p. 18-19).

Una figuración célebre del Arbol de Porfirio, modelada directamente sobre el texto precedente, es la que propone el comentario de Julius Pacius (Giulio Pace, 1550-1635), uno de los principales comentadores de Aristóteles en la Edad Clásica. Dado que el acento ha sido puesto sobre la jerarquía vertical del género y de las especies, las diferencias no aparecen (figura A).

FIGURA A



En la Edad Media, el Arbol de Porfirio integraba por el contrario la representación de las diferencias divisivas del género (o de la especie) superior y constitutivas de la especie inferior. Dos grande esquemas han coexistido, de los cuales uno, más estático, expresaba más el resultado de la división (figura B) y el otro, más dinámico, el movimiento de la diferencia como constitución, según un trayecto marcado como tal (figura C).

En cuanto a las definiciones porfirianas de lo propio y del accidente, que parecían metafísicamente por completo inofensivas, en la Edad Media se revelaron, en particular después de la intervención teológica de Occam, de un alcance imprevisto. Se mencionan aquí únicamente aquellas que serán retomadas luego, a saber:

(D4). Lo propio es lo que pertenece "a una sola especie, a toda y siempre" (*quod convenit omni, soli et semper*), como para el hombre la facultad de reír. "En efecto, aun si él no ríe siempre, al menos el hombre es capaz de reír" (en latín *risibilis*), "no porque ríe siempre, sino *porque lo puede naturalmente*".

(D5). El accidente es (D5a): "Aquello que se produce y desaparece sin acarrear la destrucción del sujeto". Porfirio lo divide en dos especies: una separable del sujeto, la otra inseparable". "Dormir es un accidente separable, ser negro siendo a la vez un accidente inseparable para un cuervo y un Etíope, no impide que no se pueda al menos concebir un cuervo blanco y un Etíope que pierda su color sin que el sujeto mismo sea destruido". Otra definición que los medievales utilizarán a veces para evitar las dificultades suscitadas por la precedente, es (D5b): "El accidente es aquello que puede pertenecer o no pertenecer al mismo sujeto". La definición (D5c) jugará en cambio, rol menor : "El accidente es aquello que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni propio, pero que sin embargo está subsistiendo en un sujeto" (Tricot, p. 34).

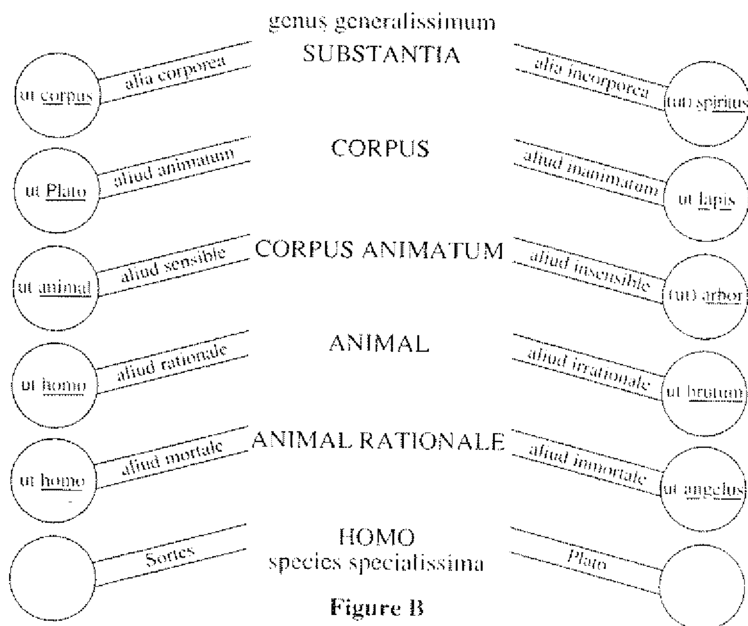


Figure B

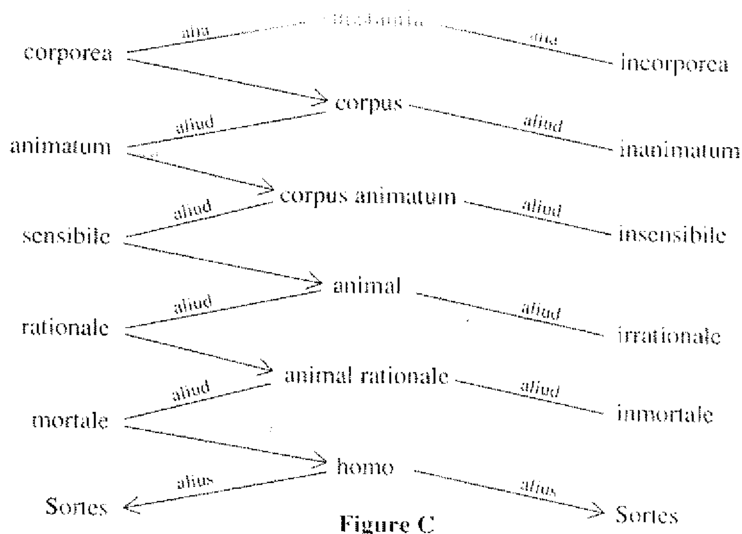


Figure C

Acerca del vínculo entre la problemática de los universales y la doctrina de las categorías

Una de las marcas más claras del vínculo que une la escolástica neoplatónica de la Antigüedad tardía con el pensamiento medieval latino es la relación entre la problemática de los universales y la interpretación del sujeto de las *Categorías* de Aristóteles. Es ella que da su sentido verdadero al proyecto de Porfirio. Pero es ella también que explica cómo la querella de los universales se instrumentó en el debate al cual el *Isagogé* hacía un *prefacio inútil* en tanto que la misma no había sido sometida a este primer cribado. Esta es la razón por la cual el debate entre el realismo, el conceptualismo y el nominalismo no es más que una figura particular de un debate más profundo y más general: aquel que trata sobre la naturaleza de las categorías. Al definir el género como el *atributo* esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre ellas específicamente, Porfirio había utilizado la palabra "categorumeno", a menudo sinónimo en Aristóteles de "categoremeno" y de "categoría". La diferenciación latina entre *praedicamentum* (categoría, predicamento) y *praedicable* (predicable) mostraba sin explicitar la naturaleza, el parecido y la diferencia entre esos dos registros. Todo estaba unido a la predicación, dicho de otra manera, para rivalizar de ambigüedad, a la "categorización", pero podía parecer por momentos difícil comprender por qué los géneros y las especies eran predicables y las sustancias o las cualidades predicamentos. El Arbol de Porfirio permitía comprender en que los predicables llenaban ontológicamente cada uno de los géneros de predicación distinguidos por Aristóteles en la especie de las diez categorías. Pero uno se sentía atrapado en cada nivel en el círculo que reúne a las palabras, los conceptos y las cosas.

En los antiguos comentadores de Aristóteles, ya se ha dicho que existían tres teorías sobre la naturaleza de las categorías: la primera hacía de ella (φωναί), es decir "sonidos vocales", la segunda ὄντα, seres o "entes", la tercera νοήματα "noemas" o nociones, hoy se diría "objetos de pensamiento"[19]. La definición de las categorías como "voces", "noemios, o

[19] Uno de los más antiguos testigos –probablemente el más antiguo– de esa tripartición es proporcionado por Clemente de Alejandría, *Stromata*, VIII, 8,23,1, Ed. Stählin, III, pag. 94, 5-12, que distingue ὀνόματα (nombres), νοήματα (conceptos, de los cuales los nombre son los símbolos y ὑποκείμενα ("sustratos reales, de los cuales los conceptos son, en nosotros, las huellas"). Sobre este punto, cf. J. Pépin,

"entes" se reencuentra nuevamente en la Edad Media. Las ambigüedades del texto de Aristóteles, pero también la limitación estructural –ya que las tres agotan todos los tipos de realidades concebibles–, la mediación de ciertas fuentes –*La Paraphrasis Themistiana*, los comentarios de Boecio– explican esa permanencia. La problemática medieval de los universales no se desarrolló sobre la única base de la exégesis del *Isagogé* de Porfirio, sino en relación con la exégesis de las *Categorías*. Hubo, no obstante, adaptaciones de vocabulario y fluctuaciones terminológicas. El término φωναί primeramente expresado por *voces*, "sonidos vocales", cedió progresivamente el lugar a otros vocablos: *sermo*, incluso *nomen*, con Abelardo, luego *terminus*, con la lógica "terminista" del siglo XIII y *terminus vocalis*, con los nominalistas del siglo XIV; el término νοήματα ha sido reemplazado por *conceptus*, *intentiones* u otras expresiones más cercanas de Aristóteles, como *affectiones* o *pasiones animae*, o *terminus mentalis* en el siglo XIV; finalmente el término mismo de ὄντα cedió el lugar al de *res*, "cosas". Por lo tanto, a la tríada φωναι-νοήματα-ὄντα sucedió la de las palabras/nombres, de los conceptos y de las cosas. Esta evolución estaba programada en la escolástica neoplatónica tardía por la transición des las "voces" a los "nombres" y el de los ὄντα a las cosas (πράγματα), atestiguado en ciertos autores, entre ellos Simplicio, que utiliza indiferentemente φωναί, λέξεις y ὀνόματα En la Edad Media latina, la transición de la interpretación de los universales como "voces" a la de los universales como "nombres" o "palabras", en cambio, ha representado un corte epistemológico entre dos doctrinas, el vocalismo y el "nominalismo", una evolución de la cual Abelardo fue el principal promotor cambiando su primera doctrina de los universales como *voces* en una doctrina de los universales como *sermones* o *nomina*.

Se podría hacer la historia de la problemática de los universales en su vínculo con la interpretación de las *Categorías* siguiendo las diversas instanciaciones de la tríada de las palabras, de los conceptos y de las cosas. Los avatares de los νοήματα *entre las palabras y las cosas* son un revelador estructural, una marca de la evolución de las problemáticas. Aquí se restituirán las etapas principales que muestran que, más allá de las posiciones doctrinarias (realismo, conceptualismo, nominalismo), se esconden elecciones y articulaciones disciplinarias (ontología, psicología,

---

"Clemente de Alejandría, las *Categorías* de Aristóteles y el Fragmento 60 de Heráclito", *in* P. Aubenque (ed.), *Conceptos y Categorías*..., *loc. cit.*, p. 271-282 (espec. p. 271-279).

semántica) que corresponden al campo de los problemas más fácilmente sintetizado bajo la primacía teórica de las cosas, de los conceptos y de las palabras. Esta tríada es fundamental. Ella se llena y se modifica, se redistribuye y se rearticula en función de los textos disponibles o epistémicamente dominantes en una época dada. Hay una edad de los universales en la que el magisterio teórico es resuelto por el *De anima*, otra en la que él lo es por la *Metafísica*, un tercero por la lógica llamada de los "Modernos", fruto del genio medieval. Hay textos que permanecen en el horizonte, insuperables e indispensables en cuanto son conocidos y traducidos. Es el caso por excelencia de los Segundos *Analíticos*, que condensan todos los problemas conexos que constituyen la realidad verdadera del problema de los universales: de la teoría de la percepción a la teoría de la cognición. Un texto permanece de un extremo a otro de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, compañero inseparable del *Isagogé*: las *Categorías*. Por notable efecto de retorno, el *Isagogé*, que debía permitir una lectura fácil de las *Categorías*, fue oscurecido por el texto que él debía explicar. Pero es que correspondía a las *Categorías* transmitir lo que verdaderamente estaba en juego y fijar el nivel de inteligibilidad variable de una obra que solo podía ser concebida en relación a ellas. Antes de entrar en la historia entera, se puede ilustrar el fenómeno mediante un ejemplo.

Un testigo privilegiado de la relación entre la problemática de los universales y la doctrina de las categorías es la controversia de Abelardo y Alberico sobre la categoría de la sustancia, de la cual se hizo anteriormente alusión. Volvamos a ella un instante. Según Abelardo, la división aristotélica de la "sustancia" en "sustancia primera" y en "sustancia segunda" es casi ininteligible si se la interpreta como una distinción entre cosas antes que como a una distinción entre palabras. Si se hace de ello una distinción de cosas, esto equivale a decir que, "entre las cosas que son sustancias, unas son universales, las otras singulares, en suma a decir que considerando al hombre, a saber la cosa que es hombre, una es universal, la otra particular". Un alumno de Alberico, autor del *Comentario* llamado C20 (ms. Arsenal 910 f°s 147r-162v), rechaza explícitamente la tesis según la cual el sentido de la distinción entre los dos tipos de sustancias sería: "Palabras que significan una sustancia, unos tienen una significación discreta, los otros no". El sabe que su posición es cuestionada porque ella implica el realismo de los universales, pero él la reivindica enérgicamente en nombre de Boecio: a quien le reprocha el considerar

"los géneros como cosas que existen por sí" (*res per se existentes*), "lo cual es inadmisible", él replica que él no tiene ninguna dificultad en admitir que "la sustancia primera y *la sustancia segunda* sean sustancias y cosas que existen por sí" y que " Boecio mismo lo prueba en su comentario sobre Porfirio cuando él trata sobre los géneros y las especies" (ms. Arsenal 910,f° 150r). Abelardo comprende de otra manera el texto de Boecio, él acepta que la intención de Aristóteles haya sido la de "discutir las palabras primeras que significan los géneros primeros de las cosas, en tanto que ellos signifiquen cosas", pero él aclara: "es decir, de revelar su significación relativamente a las naturaleza de la cosas que estaban sometidas por ellos (que eran su sujeto). Retoca a Boecio hablando de los "diez géneros referidos por las diez categorías-palabras" sustituyéndole las "diez *naturalezas* de las cosas". La diferencia entre "naturalezas" y "géneros" es esencial: las naturalezas de Abelardo no son cosas[20].

En ese ejemplo se ve hasta qué punto la problemática del *Isagogé* no está contenida en el *Isagogé*, sino en el texto al que él introduce, las *Categorías* y en sus textos satélites, tal como el comentario de Boecio. Las grandes opciones filosóficas sobre les universales se deciden en la interpretación de lo que son las sustancias primeras y segundas, por lo tanto en la teoría de las categorías. Si se desconoce ese vínculo, en el que se expresan todas las ambigüedades del complejo aristotélico-neoplatónico, se pierde aquello que marca el ritmo de la historia medieval de los universales y asegura a la vez la continuidad y las rupturas entre la Antigüedad tardía y la Edad Media. Hay que intentar captar lo esencial. Es lo que se hará aquí.

Fuentes platónicas de la problemática de los universales

La problemática de los universales está estructurada por dos elementos platónicos recurrentes. Uno de ellos, sin soporte textual directo, es la secuencia argumentativa mediante la cual Sócrates lleva a Menón a admitir la necesidad de plantear que todos los individuos de una misma especie coinciden en la posesión de una misma propiedad real – los realistas medievales dirán: en la posesión de una misma *naturaleza* común. Esta

[20] Sobre este punto, cf. J. Marenbon, "Vocalism, Norminalism and the Commentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century", Vivarium, 30/1(1992), p. 51-61.

secuencia, que parte de la idea de no-diferencia esencial para llegar a la de esencia compartida, es presupuesta o desarrollada por cada teoría realista. El segundo elemento, transmitido por Aristóteles en las *Categorías*, es la teoría de las Formas epónimas, torpemente reactivada en la noción, inconsistente en su formulación aristotélica, de paronimia.

De la no-diferencia a la participación o la violencia hecha a Menón

El *Menón* es, para utilizar una expresión medieval, el *espejo historial* de la problemática de los universales. Quien lo examina ve aparecer en él el problema en su pureza nativa, pero la contemplación rápidamente se invierte y la mirada no tarda en verse a sí mismo como observada. De hecho, leemos el diálogo a partir de nuestro conocimiento "del" problema de los universales, en él transponemos un lenguaje ya fogueado en las distinciones medievales y no tenemos ninguna dificultad, en esas condiciones, en neutralizar la violencia original. Sin embargo, si repentinamente la mirada se invierte, si el griego atraviesa el espejo, son nuestras propias construcciones, nuestro propio léxico que súbitamente nos parecen proceder a distancia en un movimiento de pensamiento que opera sin que lo sepamos. Nuestro propósito es el de mostrar aquí que "el" problema de los universales es el rastro y el efecto residual de una violencia, de una violencia hecha a Menón. Para que esa violencia sea perceptible, seguiremos dos traducciones, las de Alfred Croiset y la de Monique Canto, las cuales, cada una a su manera, *muestran* la desviación de lenguaje de donde procede el platonismo.

En el *Menón*, 72b, Sócrates supone que habiendo preguntado a Menón (Q1) "lo que es esencialmente una abeja" (Canto: "en su realidad"), él le responde (R1) que "las hay de todas clases". El le pregunta entonces (Q2): "Cuando declaras que hay cantidades de abejas de todas clases y diferentes las unas de las otras, ¿quieres decir que ellas son diferentes como abejas, o bien, lo que las diferencia, no es acaso otra cosa que esto, por ejemplo la belleza, el tamaño y ciertas características del mismo género ?". La respuesta de Menón (R2) es "como abejas, ellas no difieren las unas de las otras" o, en la versión de Canto, que "en tanto que ellas son abejas, no hay ninguna diferencia entre dos de ellas". La tesis según la cual no hay diferencia entre las abejas en tanto que ellas son abejas, suscita inmediatamente otra, que Sócrates formula de manera

hipotética (Q3): "Si te dijera luego: Veamos, Menón, esa cosa por la cual ellas se parecen y que es idéntica en todas, ¿cuál es ella? ¿Tu tendrías sin duda una respuesta preparada?" (trad. Croiset[21]). "Ahora bien, si yo te preguntara luego: "Y bien, Menón, dime cual es esa propiedad que, sin crear la menor diferencia entre esas abejas, hace que ellas sean todas la misma cosa. Según tu opinión, ¿qué es eso?" ¡Seguramente, tu sabrías decírmelo!" (trad. Canto[22]).

Menón habiendo contestado (R3) que él sabría responder a la pregunta de Sócrates si él se la hacía, Sócrates formula para él la respuesta que él no habría dejado de dar y la aplica al problema de la virtud (R3').

> Y bien, la pregunta es la misma a propósito de las virtudes: tan numerosas y diversas como sean, tienen en común un cierto carácter general que hace que ellas sean virtudes. Hay que tener presente ese carácter general para que la respuesta a la pregunta sea correcta y permita comprender en qué consiste la virtud (trad. Croiset, p. 237).
> Y bien ¡es lo mismo también para las virtudes! Aun si hay muchas de ellas y de todas clases, ellas poseen al menos una sola forma característica idéntica en todas sin excepción, que hace de ellas virtudes. Una tal forma característica es lo que hay que tener bien presente para responder a quien pide se le muestre en qué consiste la virtud (trad. Canto, p. 129).

El "carácter general", que las virtudes *tienen* en común, la "forma característica única e idéntica", que todas "poseen sin excepción", es el εἶδος.

Estas pocas líneas proporcionan la trama platónica de la problemática de los universales. La pregunta (Q1) introduce la noción de οὐσία Sócrates pregunta lo que es la abeja περὶ οὐσίας Según Monique Canto[23], el término οὐσία Tiene varias significaciones en Platón, ya que designa ya sea (a) la existencia real de una cosa (*Protágoras*, 349b; *Eutifrón*, 11a), ya sea (b) la naturaleza real o la esencia de una cosa y que esa esencia, a su vez, es concebida ya sea (b1) como una realidad inteligible inmanente a los seres sensibles, particulares y concretos – lo que quiere decir que ella presenta el mismo tipo de ser que ellos, que ella se sitúa en el mismo

[21] cf. Platón, *Menón*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 23.

[22] Cf. Platón, *Menón*, trad. M. Canto ("GF", 491), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 128.

[23] Cf. M. Canto, *in* Platón *Menón*, cit. P. 219-220.

nivel ontológico (*Eutifrón*,11a), ya sea (b2) como "ontológicamente diferente de las realidades nombradas según ella y cognoscible solamente por el pensamiento" (Fedón, 65d, 78d, 92d). Al traducir περὶ οὐσίας por «en su realidad», Monique Canto considera que Sócrates se refiere al sentido (a) y (b1) del término. Pues, como lo muestra (R3'), lo que una abeja es en su realidad, es "el elemento real en función del cual todas las abejas son abejas y resultan ser, como tales, idénticas". De tal manera, definir lo que una abeja es en su realidad, es también definir una especie animal, el "elemento de referencia que debe considerar toda tentativa de definición", siendo el εἶδος, en este campo "esta forma de la cual Sócrates afirma que es única e idéntica en todas las abejas, una vez reconocida su identidad específica". Como el del οὐσία, el término εἶδος tiene varias significaciones, ya que designa ya sea (1) una realidad no sensible en relación a la cual es denominada una clase de seres sensibles, que esa realidad "representa toda la realidad de la cual los seres sensibles están desprovistos" (1a) o que ella no presenta "diferencia ontológica de naturaleza determinada con los seres particulares que obtienen" de ella "su naturaleza y su nombre" (1b), ya sea (2) "un universal lógico, una suerte de género opuesto a especies más pequeñas o a particulares" (*Teeteto*, 178a; *Banquete*, 205b, *República*, II, 357c). En el texto del *Menón*, es el sentido (1b) que es alegado por Platón: "En efecto, ni la concepción según la cual el εἶδος estaría dotado de una forma de realidad superior a la del ser sensible, ni la que daría al εἶδος una forma de existencia separada, son consideradas[24]". Dicho de otra manera, (R3') es una respuesta adecuada a la problemática abierta en (Q1): el sentido (1b) de εἶδος correspondiendo perfectamente al sentido (b1) de οὐσία.

De ese análisis se pueden extraer diversas observaciones:

- Es la misma "forma característica", el mismo εἶδος, que sirve para definir lo que es un individuo περὶ οὐσίας y la especie a la cual él pertenece; esa forma es presentada unas veces como de naturaleza inteligible, pero inmanente a los seres sensibles, sin confundirse con ellos (*Menón*), otras veces como una Forma en el sentido de "realidad independiente de lo sensible, existiendo por sí misma e inaccesible a los sentidos" (Canto, p. 220). Hay por lo tanto en Platón mismo elementos como para distinguir entre tres tipos de εἶδος: la forma inmanente, la Forma separada y el género lógico. Esta distinción, acerca de la cual es

[24]25. Cf. M. Canto, *ibid.*

posible imaginar que, en lo que concierne el sentido de "carácter general" y el de "Forma separada", ella recubre cierta evolución en el pensamiento de Platón, ha sido fijada escolarmente como una tripartición en la Antigüedad tardía, en la que ella permitió dar una acogida favorable a las concepciones de Aristóteles en un marco platónico.

- A la ambigüedad de los términos οὐσία y εἶδος, se agrega una dificultad ligada a la de la función discursiva del εἶδος, que sirve a la vez para definir lo que cada individuo concreto debe "tener" o "poseer" para ser lo que es y la realidad "única e idéntica en todos los individuos" de una misma clase *o* de una misma especie que funda a la vez la unidad/realidad de una clase, la realidad/unidad de una especie natural y la común pertenencia de dichos individuos a esa clase *o* a esa especie.

En el *Menón*, la estrategia argumentativa de Sócrates permite evitar bloquear en un mismoi momento el conjunto de esas funciones discursivas. Si se mira atentamente el texto, se ve en efecto que Sócrates comienza por hacer reconocer a Menón la identidad específica de las abejas (Q2)-(R2) antes de elevarse a la consideración de lo que la funda, es decir de lo que tiene que "tener presente" aquel que quiere dar una respuesta adecuada a la pregunta de la definición de un individuo περὶ οὐσίας. Como lo hace Sócrates? Haciendo decir a Menón que las "abejas no difieren las unas de las otras como abejas", luego haciéndole admitir que él sabría decir si él se lo preguntaba, "cual es la cosa por la cual las abejas se parecen y que es idéntica en todas" o "cual es la propiedad que, sin crear la menor diferencia entre las abejas, hace que ellas son todas la misma cosa", luego, una vez que él ha admitido que sabría decirlo, explicitar para él *positivamente*, es decir bajo forma de tesis, lo que hace que él sabría decirlo si debiera decirlo. Por lo tanto, Sócrates responde él mismo (Q3) poniendo de manifiesto la "vista" del εἶδος (R3'), que presupone la "respuesta" de Menón (R3). La respuesta de Sócrates es hecha posible por la naturaleza misma de su pregunta, la cual a su vez, depende del grupo (Q-2)-(R2).

Si uno se dedica más especialmente a la formulación de (Q-2)-(R2) se ve entonces que Menón reconoce menos la identidad específica de las abejas que el simple hecho que nada distingue una abeja como abeja de otra abeja como abeja. Es a partir de la comprensión de una no-diferencia περὶ οὐσίας entre individuos de los cuales se considerará, precisamente por esa razón, que pertenecen a una misma especie, no

sobre el reconocimiento de una identidad específica, que Sócrates funda el movimiento de argumentación que le permite conducir explícitamente a Menón al reconocimiento del "carácter general" poseído en común por todos los individuos llamados específicamente idénticos. Todo el trabajo de Sócrates se apoya de de tal manera sobre el paso insensible de (R2), "no es como abejas que las abejas difieren las unas de las otras", a (Q3), "cuál es el fundamento idéntico en todas de su mutuo parecido", o si se prefiere, de (R2), "no es por su εἶδος, que las abejas difieren las unas de las otras", a (R3), " la posesión de un mismo εἶδος, funda el parecido de todas las abejas entre ellas".

El paso de la no-diferencia al parecido es la matriz de la problemática de los universales y la fuerza del realismo.

Veamos no obstante lo que dice exactamente el texto. Todas las traducciones y todos los comentarios de Platón suponen formada la problemática de los universales, y de ella utilizan el lenguaje y los conceptos (identidad específica, parecido). Allí hay un anacronismo necesario para la discusión filosófica de la "tesis platónica", pero molesto desde el punto de vista histórico y filológico, pues enmascara la continuidad real de las problemáticas antiguas y medievales.

Que dice, en efecto, Platón en (R2) 72b y (Q3) 72c? El texto de (Q-2)-(R2) no dice "como abejas, las abejas no difieren las unas de las otras", sino "no es por el hecho que ellas sean abejas" ("no es por su condición que ellas sean abejas") o "no es en la medida en la que ellas son abejas". Es esa formulación la que Sócrates conserva y transforma a la vez en (Q3) cuando él pregunta a Menón, no cual es esa cosa "por la cuál ellas se parecen", sino bien, literalmente, "por la cual ellas no difieren de ninguna manera" (οὐδὲν διαφέρουσιν). Por lo tanto, en el rigor de los términos, la doctrina de Platón es que el εἶδος es "aquello por lo que las cosas no difieren", lo cual, expresado de manera positiva, no dice que ellas se parecen, pero solamente que ellas no son diferentes. De una fórmula: εἶ δος es aquello por lo cual, del punto de vista del εἶδος, existen cosas que son no diferentes las unas de las otras. Es esa doctrina la que se vuelve a encontrar en la Edad Media en la teoría de la "*indifferentia*".

Se observará que no hay que confundir (1) el problema de Porfirio, el del estatuto de los universales, con (2) el problema del conocimiento de lo universal y de lo singular. Platón entrelazó a los dos en el *Menón*, en la medida en que el acto por el cual él establece la necesidad conceptual

de la Idea (problema 1) es aquel por el cual él se eleva al conocimiento de lo general (problema 2). Cada uno de esos problemas tiene su propia historia, su propio tiempo epistémico, pero los dos interfieren en momentos precisos, que hay que circunscribir, describir y estudiar por ellos mismos. Es lo que se hará aquí. Pasemos ahora a la última cuestión previa.

Teoria platonica de las ideas y causalidad eponimica de las formas

El realismo platónico de las Formas separadas es presentado en el *Fedón*. La tesis central es expuesta en 102b: "Las Formas existen y son cosas determinadas. Las otras cosas reciben su denominación de su participación a esas Formas[25]." Además de la separación de las Formas consideradas como *cosas determinadas* y la participación, hay que observar el tema de la causalidad eponímica que despliega onto-*lógicamente* la participación. Las Formas son no solamente causa de las cosas, sino también causas epónimas. La eponimia señala que las cosas sensibles obtienen su nombre de una Forma. La causalidad eponímica no está necesariamente ligada a la posición de la Forma como Forma separada. Ella puede arreglarse con el tipo de realismo expresado en el *Menón* por las "formas inmanentes". Monique Dixsaut escribe: "La relación entre cosas y Formas es una relación de eponimia: la *presencia* de la Forma *en una cosa* le da derecho a su nombre." La causalidad eponímica de las formas es un elemento central del platonismo. La denominación de una cosa supone expresar su relación ontológica de participación a la Forma. La denominación hace posible la crítica del lenguaje. Le corresponde al filósofo verificar si hay conformidad entre una cosa y la denominación que le ha sido otorgada, de examinar la compatibilidad entre las cosas "y los predicados o las denominaciones que se les atribuye". El filósofo *crítico* está a la búsqueda de disonancias onto-*lógicas*. "Hay disonancia cuando, entre las cosas de las cuales se creía que habían adquirido una propiedad por el hecho de su participación a una forma dada, y que se nombraba en función de esa forma epónima, algunas de ellas revelan poseer efectivamente esa propiedad y otras no." La crítica filosófica toma así la forma de un arte de nombrar: cuando hay diferencia entre la denominación y la cosa, hay que "rectificar la denominación", por

[25] Cf. MP. Dixsaut, in Platon, *Phédon*, commentaire (« GF », 489), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 282.

ejemplo, "no nombrar *valientes* actos que no proceden del valor". La dimensión primera del platonismo es por lo tanto, en un sentido, *más gramatical que lógica*. El "platonismo gramatical" es la primer forma del platonismo medieval y la primera intervención del platonismo en el terreno de los universales.

Durante toda la Edad Media, la causalidad eponímica de las Formas platónicas ha frecuentado los dispositivos conceptuales, bien que la tesis del *Fedón* no sea directamente accesible (traducidos hacia 1156 por Enrique Aristippe, ni el *Fedón* ni el *Menón* han tenido una difusión verdadera). Ella lo hizo a través de dos canales, que hay que describir aquí brevemente.

La causalidad eponímica y el problema de las "causas de imposición"

La causalidad eponímica hizo un retorno indirecto en la problemática de las "causas de imposición" o "causas de invención" de los nombres, cara a los gramáticos y lógicos del siglo XII, con la idea que la corrección o la incorrección de una denominación idiomática constituía el buen punto de ataque para decidir acerca de la verdad ontológica interna de una cosa (siendo el oro verdadero el único que merecía el nombre de "oro"), lo cual presuponía, implícitamente, que la conformidad entre una cosa y su designación expresar una relación de la cosa a un tipo o modelo ideal, perfecta o imperfectamente realizado en su estructura óntica concreta. La noción de "participación", heredada del platonismo vulgar o común a través de fuentes diversas, instrumentaba más o menos claramente esa relación. Ya que la razón de imponer, es decir de "dar" un nombre a una cosa, no es otra cosa que la definición esencial de la cosa misma, se podía tratar la cuestión de los universales a partir de la problemática de la "justa denominación", sin saber que ella procedía de la teoría platónica de las Formas epónimas, incluso oponiéndose a la idea misma de participación de la cual ella era sin embargo, en *buen* platonismo, indisociable. Es en ese marco que hay que apreciar el alcance del gesto de ruptura realizado por Abelardo, cuando explica que

Flatus vocis et *sermones*: nominismo y causas de imposición

En su *Logica Nostrorum petitioni* (o *Glosas de Lunel*), Abelardo llevó a fondo la reflexión sobre los universales a partir del gesto inaugural de la *datio nominis* o "institución de los nombres" (ed. B. Geyer, p. 522). Es la iniciativa onomástica del administrador, del hombre entendido como primero en instituir el lenguaje, que asume el rol de centro problematizador de la cuestión de lo universal. De ese modo, no se le da la razón a ninguna de las dos partes, ni al vocalismo, la doctrina universal que trata a los universales como simples *flatus vocis* y ni al realismo grosero. El punto de aplicación de la problemática de los universales no es proporcionado ni por la cosas en sí ni por las palabras consideradas en su simple realidad material, sino por los *sermones*, las palabras tomadas en la dimensión semántica de la intención de significar, de "querer decir" original que preside a su empleo efectivo en un discurso. De ese modo se encuentran reconciliados el punto de vista naturalista y el punto de vista funcionalista: la naturaleza de las palabras no está dada en sí, su función no es una simple "destinación natural" – una expresión que no tiene ningún sentido en el campo del lenguaje *humano*. La naturaleza de la palabra debe ser comprendida a partir de su *natividad*, *i.e.* a partir de las condiciones y de los objetivos comunicacionales que han determinando su nacimiento. Una palabra no es un sonido, es un *sonido impuesto para significar*: "Hay otra teoría de los universales que le conviene más a la razón; ella no atribuye la comunidad ni a las cosas (*res*) ni a los sonidos vocales (*voces*): según sus partidarios son las palabras (*sermones*) que son singulares o universales. Esto está claramente indicado por Aristóteles, príncipe de los peripatéticos, cuando define de tal manera lo universal: "Lo universal es aquello que, por naturaleza, se atribuye a varios sujetos", [de naturaleza], es decir por su nacimiento (*nativitas*), [su origen], que es una institución. Que otro origen podrían tener, en efecto, las palabras o los nombres que no fuera una institución humana ? Lo que es el nombre o la palabra, le viene de la institución de los hombres. Al contrario, el origen de los sonidos, como el de las cosas, es una creación de la naturaleza. Por lo tanto, hay que distinguir el origen del sonido vocal y el de la palabra, aun si son completamente idénticos en cuanto a la existencia.[.....] Nosotros decimos por lo tanto que las palabras son universales porque ellas poseen de su origen, que es una institución humana, la cualidad de ser predicados de varios sujetos, pero que los sonidos vocales o las cosas no lo son de ninguna manera, aun si cae de su peso que todas las palabras son sonidos vocales".

el estado del hombre, en el que encuentran los hombres singulares, no es una cosa, la cosa universal *hombre*, sino solamente el hecho de ser hombre (*esse hominem*), que no es una cosa, sino "la causa común de la imposición del mismo nombre 'hombre' a todos los diferentes hombres singulares". En el principio del nominalismo de Abelardo, no hay por lo tanto la tesis absurda de que los universales serían reducibles a nombres o a simples *flatus vocis*. El nominalismo de Abelardo es ante todo un *nominismo*, un método de análisis filosófico orientado hacia lo que funda en la realidad la unidad de denominación de una pluralidad de cosas singulares (ver recuadro).

Una estructura, un esquema conceptual platónico, el de la relación eponímica existente entre la Forma y sus partícipes, es entonces el horizonte teórico del nominalismo naciente, pero es un esquema vaciado de su significado y de su función platónicas, en la medida en que él opera no solamente sin la Forma misma y sin la participación, sino *contra* ellas.

La causalidad eponímica platónica ha hecho no obstante un regreso subrepticio en las reflexiones sobre la noción aristotélica de paronimia, la cual, en razón misma del escaso desarrollo que le había reservado Aristóteles, ha jugado una multitud de roles en los conjuntos teóricos más diversos.

Un platonismo de contrabando: paronimia y eponimia

Las Categorías de Aristóteles contienen un sistema ontológico expuesto por fragmentos, cuya coherencia solamente aparece cuando se relaciona entre ellas cuatro secuencias textuales:

- el capítulo 1, que propone una distinción entre cosas homónimas, cosas sinónimas y cosas parónimas

- el capítulo 2, que ofrece una clasificación de las diferentes clases de cosas a partir de las relaciones predicativas "estar en un sujeto" (ἐν ὑποκειμένῳ, *in subiecto*) y "ser dicho de un sujeto" (καθ' ὑποκειμένου *de subiecto*), *i.e.* las sustancias primeras, como Sócrates, que no son ni dichas de un sujeto ni en un sujeto, las sustancias segundas, como hombre, que son dichas de un sujeto sin estar en un sujeto, los accidentes particulares, como una blancura particular, que están en en un sujeto sin ser dichos de un sujeto y los accidentes universales, como Ciencia, que están en un sujeto, el alma y son dichos de otro sujeto, la gramática;

- el capítulo 5, que da una definición de las sustancias segundas (ya caracterizadas en el capítulo 2 por la pareja "no estar en un sujeto" y "ser dicho de un sujeto") gracias a una noción nueva: la atribución esencial o "sinonímica" (συνωνύμως, *univoce*), proveniente del desarrollo de los elementos presentados en el capítulo 1;

- el capítulo 8, que define las "cosas calificadas" como "aquellas que son *denominadas* de acuerdo a cualidades o que dependen de ellas de otra manera", en resumen como cosas "parónimas" o susceptibles de ser "denominadas paronímicamente" (παρωνύμως *denominative*).

El capítulo 1 de las *Categorías* contiene la única introducción que Aristóteles mismo ha considerado bueno de dar a su texto. Algunas líneas, en las que los homónimos son presentados como *cosas* que tienen comunidad de nombre, pero no comunidad de λόγος (es decir: que ni siquiera tienen "enunciado de esencia"), y los sinónimos como *cosas* que tienen a la vez comunidad de nombre y de λόγος. Ese balanceo armonioso es el que es brutalmente interrumpido por la definición de los parónimos.

> Finalmente, se llama *parónimos* a las cosas que, difiriendo de otra por el "caso", reciben su denominación según su nombre: de tal manera de gramática viene gramático y de valor, hombre valiente[26].

La distorsión introducida por la definición de los parónimos es evidente. Hasta ese lugar preciso, Aristóteles había definido cosas, pero ¿cómo los "parónimos" podrían ser *cosas* teniendo una comunidad de nombre y difiriendo las unas de las otras por el caso"? Un "caso" o una "terminación" es, en efecto, una propiedad de las palabras, no de las cosas. ¿Cómo cosas teniendo el mismo nombre podrían "terminar de otra manera"? Sin entrar aquí en el detalle vertiginoso de las exégesis instaladas hasta fines del siglo XV para explicar y justificar esa distorsión, hay que observar que los comentadores neoplatónicos de Aristóteles han aprovechado la ocasión que ella les ofrecía de (re)*platonizarlo* a fondo. En su comentario de *Categorías*, 1, 1a1, Simplicio da la matriz de esa "platonización" del texto aristotélico, cuando, volviendo a comenzar sobre Aristóteles el movimiento conceptual originariamente logrado por Sócrates sobre Menón, pasa de la expresión platónicamente neutra, "*diferir por* la esencia"; a una expresión resueltamente platónica, "no *participar* la misma esencia".

[26] Cf. Aristóteles, 1, 1a12-15; trad. Ttricot, p. 2.

Si cada realidad tuviera un nombre único que le fuera propio, cada una se ubicaría bajo una sola y única categoría. Pero, ya que un mismo nombre puede aplicarse a varias realidades que, además, *difieren por la esencia*, una distinción se imponía: unas veces está claro que las realidades se unican bajo la misma categoría, otras veces no es el caso. De tal manera se llama 'animal' al hombre y al caballo y por otra parte, se llama también 'animal' a Sócrates y al retrato de Sócrates, que no es más que un conjunto de colores a los cuales se les ha dado una forma.
En esos ejemplos, el hombre y el caballo *participan de la misma esencia, la del animal que es predicada de ellos por sinonimia*: se ubican por lo tanto bajo una sola y misma categoría. En cambio, Sócrates y el retrato pintado de Sócrates no participan uno del otro a la vez de la esencia del animal: uno participa de su esencia, el otro de su color o de su forma superficial. No se ubican por lo tanto bajo la misma categoría, Sócrates se úbica bajo la esencia, su retrato pintado bajo la cualidad[27].

En su reformulación de la tesis de Aristóteles, Simplicius causa una conmoción mayor: introduce la participación platónica en un texto que no la contiene. ¿Por qué lo hace? Porque Porfirio lo hizo antes que él, pero sobre todo porque el pensamiento de Aristóteles es impreciso y el pasaje se presta. Ni que decir tiene que la palabra "cas" (πτῶσις) designaba a los ojos de Aristóteles una diferencia de terminación entre dos nombres y no una relación real entre cosas. No obstante, la caída (final) de las palabras no podía no evocar la idea de un proceso correspondiente al nivel de las cosas. A los ojos de un neoplatónico, la relación *casual* de las palabras solamente podía funcionar como el indicio de una relación de dependencia *causal* entre la cosa "dando" su nombre y la cosa "recibiéndolo " – en particular si, en lugar de los ejemplos de *Categorías*, 1, el modelo electivo de paronimia se concentraba sobre el *caso* de la blancura en la cosa blanca, del *albedo* (λευκότης) en el *album* (λευκός), de la forma separada en el sujeto compuesto, del sustantivo abstracto en el adjetivo concreto, evocado de manera muy floja en *Categorías*, 5 y 8.

Es por lo tanto, gracias a Porfirio y a Simplicius que la relación gramatical de descenso de lo abstracto en lo concreto, característica de la

[27] Cf. Simplicius, *Comment. Cat.*, 1, *ad* 1a1, trad. Ph. Hoffmann, *in* Simplicius, *Comentario sobre las Categorías*, trad. comentada bajo la dirección de I. Hadot, fasc. III, *Preámbulo a las Categorías*, trad. Ph. Hoffmann, coment. C. Luna "Philosophia Antiqua", LI/III), Leyde-New York-Copenhague-Colonia, 1990, p. 4, 10-21.

paronimia, ha *permitido*, contra Aristóteles, de hacer honor a la invitación poco afortunada que su texto hacía de pasar del platonismo gramatical al platonismo metafísico: con ellos, la relación de la realidad "donadora" a la realidad "receptora" de la "denominación" es claramente interpretada en términos de participación (μετέχειν).

Introductor de Aristóteles en latín, traductor y comentador de las *Categorías*, Boecio acaba, para el mundo latino y medieval, la transposición de la paronimia del plano de las palabras al de las cosas, una paronimia que se despliega explícitamente como participación en el doble nivel de las palabras y de las cosas, según un mecanismo ineluctable.

> Cada vez que una cosa participa de otra, esa participación le hace adquirir al mismo tiempo, la cosa y el nombre: un hombre que participa de la justicia recibe de ese hecho la cosa y el nombre, pues es llamado *justo*.

Las dos condiciones lingüísticas de la paronimia enunciadas por Aristóteles en *Categorías*, 1, son de tal manera completadas por una tercera, ontológica, la "participación de cosa", y reformuladas ellas mismas en términos de "participación de palabra".

> Hay tres condiciones para que las palabras denominativas (*denominativa vocabula*) sean constituidas: primeramente que aquello que ellos nombran participe de una cosa, luego que participe del nombre de esa cosa, finalmente que el nombre sufra una transformación[28].

Gracias a esa redefinición de la paronimia, la relación del sujeto concreto, la cosa blanca, a la "forma abstracta", la realidad, la blancura, expresada por un sustantivo abstracto, que Aristóteles había diluido en la vaguedad artística de su teoría del significado (oponiendo la significación del accidente concreto, como *album*, "que significa solamente la cualidad", el *albedo*, a la de los términos que, como 'hombre' o 'animal' significan "una sustancia calificada"), se convertía en *una relación ontológica de participación del sujeto a una forma* que se podía potencialmente extender a todas las realidades, ya fueran sustanciales o accidentales, a pesar de las afirmaciones de *Categorías*, 2, acerca del estatuto de la "sustancia segunda", dicha de un sujeto *sin estar en un sujeto*.

Contra la intención expresa de Aristóteles, se encontraba abierta la vía a una teoría que afirma la presencia de los universales en las cosas

[28] Para esas dos citaciones, cf. Boecio, *In Cat.*, PL 64, col. 167D-168A.

mismas. No quedaba más que explotar ciertas definiciones ambiguas (como la del *Anal. Post*, II, 19, sobre lo universal "residiendo uno e idéntico en todos los sujetos particulares") para obtener un Aristóteles verdaderamente sistemático: un Aristóteles platónico.

Los dos temas convergentes de la investigación de las "causas de imposición" y de la "paronimia" han asegurado, de tal manera, sobre el terreno de los universales, la larga duración del platonismo llevándolo al centro del edificio aristotélico[29]. Hasta fines del siglo XV, la cuestión de la paronimia –en latín, *denominatio*– ha instrumentado y parasitado el aristotelismo, asegurando el mantenimiento de una estructura conceptual en el seno de otra, la cual, sin reclamarla, no había sabido excluirla enteramente.

A MODO DE ORIENTACION

Si, como lo sugiere torpemente el asunto de las biromes, el realista y el nominalista no ven la misma cosa frente a las mismas cosas, es que precisamente, no están frente a las mismas cosas, sino que miran primera y quizás exclusivamente, lo que les muestran los ojos de Aristóteles, de Porfirio y de Boecio. El punto de partida del problema *medieval* de los universales no está en *nuestro* mundo, está en los sistemas filosóficos y en los campos de enunciados disponibles en la época en el que precipitó en *problema*. No tiene una existencia separable, sino que se inscribe siempre en problemáticas más vastas. Elemento de un discurso, pieza de un rompecabezas, él forma parte de redes múltiples y cambiantes.

¿Cuáles son esas redes?

La filosofía antigua conoció dos grandes formas de realismo: el realismo platónico de las Ideas, el realismo aristotélico de las sustancias. Si bien, uno de ellos se constituyó ampliamente mediante la crítica del otro, esos dos realismos no forman parte en última instancia del mismo espacio teórico –el verdadero opuesto del realismo platónico es el nominalismo, el del realismo aristotélico, el idealismo– dicho esto, el aristotelismo siendo efectivamente una crítica realista del realismo platónico, la mezcla de sus

[29] Acerca de la "larga duración" y el sentido medieval de la cuestión de los parónimos, cf. J. Jolivet, "Vues médiévales sur les paronymes", Revue Internationale de philosophie, 113/3 (1975), p. 222-242.

problemáticas, tanto como el antagonismo de sus discursos ha pesado de manera decisiva sobre toda la Edad Media.

La problemática de los universales es el resto de ese quiasma – un resto él mismo recubierto por el trabajo de confusión operado, más o menos conscientemente en las primeras líneas del *Isagogé* de Porfirio. A la pregunta ¿qué es lo que es verdaderamente? Platón respondía: "Las Ideas", las formas separadas; Aristóteles: "Las sustancias dotadas de una forma" – una forma "sustancial". Separada de lo sensible o presente en él, la "forma" constituía la realidad de lo real. Al plantear, para diferirlo o remitirlo a una ciencia más alta que la lógica, el problema del estatuto de las realidades que corresponden a los términos como 'género' o 'especie', Porfirio, en su enunciado, ha reavivado la controversia Platón-Aristóteles, haciéndolo a la vez ininteligible para quién solo conociera el *Isagogé*, debido al platonismo del cual él llenó las definiciones "aristotélicas". Reencontrar la parte que le corresponde a cada doctrina, de cada universo –el de Platón, el de Aristóteles, el de Porfirio– en un conjunto en el que, a partir de Boecio, su común lector, cada posición filosófica pierde siempre un poco más de su tenor de origen, tal es el primer trabajo que tenemos que realizar aquí.

Sin pretender decirlo todo, plantearemos como primera tesis general que la Edad Media (a1) ha prolongado, en una muy gran medida, la crítica aristotélica de la doctrina de las Ideas y (a2) que ha reinterpretado de una manera particular la articulación de las relaciones de inherencia (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in subiecto*) y de predicación (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *dici de subiecto*) que Aristóteles había utilizado como prefacio de su teoría de las categorías (ver recuadro).

El realismo nació cuando la relación platónica de participación y la relación aristotélica de inherencia se han parasitado mutuamente. Es en la teoría de la paronimia (*denominatio*) que se encontró realizado ese segundo quiasmo del platonismo y del aristotelismo, y de una manera tal que la semántica jugó de nuevo allí un rol determinante.

Como segunda tesis general, plantearemos que (b) el problema de los universales recubre un enjambre de problemas, estatuto de los objetos intencionales y teoría de la intencionalidad, ontología formal, teoría de los objetos, teoría de la percepción, teoría de la cognición, metafísica descriptiva. Este conjunto de problemas está anudado alrededor de

otros soportes textuales que el *Isagogé*, principalmente alrededor de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles y se inscribe en una duración histórica diferente que la querella de los universales.

Trataremos de argumentar una y otra tesis general siguiendo la perspectiva de la *translatio studiorum*, reservando a la Antigüedad tardía y a la escolástica árabe un lugar no de intermediario, sino de actor de pleno ejercicio.

Es sobre esa base que trataremos luego las principales posiciones escolásticas latinas.

Inherencia y predicación

Así como el punto (a1) el punto (a2) suscitará desarrollos específicos. En efecto, la oposición, corriente en la historiografía, entre un "universal de comunidad", impropiamente llamado "universal de Boecio", lo universal definido como "aquello que es común a varias cosas", y un "universal de predicación", impropiamente llamado "universal de Porfirio", lo universal comprendido como "lo que se dice de muchas cosas", es para nosotros un avatar de la definición combinatoria de las sustancias (primeras o segundas) y de los accidentes (universales o particulares) a partir de las relaciones de inherencia y de predicación en las Categorías. La grilla aristotélica, las definiciones que ella autorizaba no parecían destinadas a alimentar el fuego de inagotables controversias. Sin embargo es lo se produjo: la inversión de las relaciones **ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι** (*esse in*) y **καθ ὑποκειμένου λέγεσθαι** (*dici de*) ha condensado lo esencial de las discusiones ontológicas sobre los universales, ya sea por ejemplo que se preguntara si ciertas cosas, las "cosas universales", podían o no "entrar de alguna manera en la estructura de todas las cosas con las cuales ellas eran por sí mismas comunes, totalmente enteras y simultáneamente", ya sea también que se preguntara si la relación "ser predicado de varios" podía aplicarse tanto a entidades no lingüísticas como a las expresiones lingüísticas. Esas discusiones han parecido tanto más legítimas que a partir de la segunda mitad del siglo XII, se ha dispuesto de una definición de lo universal en *Avicenne*[30], la cual, de reformulación magistral a la adaptación escolar, debía

[30] Cf. Avicena, *Metaphysica* V, ed. Van Riet, Louvain-Leyde, 1980, p. 227-228.

desembocar en la formación de un adagio combinando explícitamente las relaciones de inherencia y de predicación: "Universal es aquello cuyo concepto (*ratio*) no impide pensar que él está en varios y es dicho de varios".

2

Del neoplatonismo griego al peripatetismo árabe

En los *Segundos Analíticos*, Aristóteles rechaza las Ideas de Platón como "vanos canturreos", "inútiles, aun cuando ellas existieran", a toda demonstración científica, ya que "la demostración trata sobre predicados atribuidos" en sentido propio, esencialmente y no por accidente, a un sujeto, es decir a una sustancia, en el sentido aristotélico del término[31]. Más allá de su imposibilidad ontológica, la inutilidad epistemológica de las Ideas permaneció como un tema central del antiplatonismo – un tema acentuado por la brutalidad de la traducción latina de los *Analíticos*, que, en lugar de "Abandonemos las Formas, no es más que un parloteo" plantea: "Ellos aman las especies, pues son cosas monstruosas". Santiago de Venecia al traducir como *monstrum* la palabra griega τερέτισμα engañado sin duda por una etimología popular (que relaciona τερέτισμα con τέρας: signo, prodigio, ser sobrenatural y monstruoso), el aspecto teratológico de las Ideas quedó definitivamente plasmado en la Edad Media en el adagio escolar que afirma que "los géneros y las especies de Platón son monstruos". Sin embargo, lo que quería decir Aristóteles era más mediterráneo – la otra traducción medieval de los *Analíticos*, la *Translatio Ioannis*, estaba más cercana, al traducir τερέτισμα por "canto de cigarra" (*cicadatio*, de *cicada*: cigarra): las Formas no eran más que un "vano sonido", un *flatus vocis*, en suma, según la palabra de Roscelin, el cual, desde Compiègne, ignoraba sin duda tanto el ruido estridente de las cigarras como la crítica de Platón en los *Segundos Analíticos*.

Para los neoplatónicos, por el contrario, el canto de esas cigarras, a las que se *escucha sin verlas jamás*, habría tenido más atractivo. Es que para

[31] Cf. Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 22 83a32-35.

ellos, a la inversa de Aristóteles, el conocimiento pasaba necesariamente por la Ideas. Una vez bautizadas por Agustín y así recicladas en Ideas divinas, las "Formas de Platón", "prelado de los filósofos", reencontraban una segunda juventud y permanecían, tanto menos erradicables como fácilmente cristianizables, como el instrumento y la promesa de *otra* filosofía. Devolviendo adagio por adagio, una parte de la escolástica, persuadida de que el sistema de las Ideas no era más que la Sabiduría del Padre, respondía de tal manera a Aristóteles: "Quien niega las Ideas niega al Hijo de Dios" (*qui negat ideas negat filium Dei*). Cercana a la frase de Génesis 1, que afirma que *al comienzo* Dios creó el cielo y la tierra, la noción del Hijo como "Arte divino" permitió formular una teología de la creación explicando que Dios había creado todo *en el comienzo*, "es decir en el Hijo, modelo (*imago*) y razón ideal (*ratio idealis*) de todas las cosas". Dentro de esa perspectiva, la noción neoplatónica de universales divinos", preexistiendo a las cosas sobre un modo de unidad trascendente (*uniformiter*), se sustituyó a las Formas platónicas, a la vez exteriores a las cosas y a Dios. La reconciliación de los universales "platónicos" en el pensamiento divino (*mens divina*) permitió dar un sentido cristiano al platonismo. Introdujo nuevos problemas en la medida que, para quien quería ir más allá de la tesis de Agustín ("En el Arte divino, todo no hace más que uno, como El mismo es uno por el Uno con el cual no hace más que uno", et *omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum*)[32] y plantear la necesidad conceptual de una distinción formal entre las Ideas divinas, reanudando así con el platonismo *en Dios mismo*, el riesgo de herejía no estaba lejos – un riesgo que Jerónimo de Praga, mártir del realismo checo, pagaría un día con su vida.

Antiplatonismo y neoplatonismo

De la Antigüedad tardía a fines de la Edad Media, la filosofía, desdeñando el repliegue elástico de Porfirio, no cesó, en cuanto a los universales, de oscilar entre Aristóteles y Platón, el aristotelismo y el

[32] Cf. Agustín, *De Trinitate*, VI, x, 11 (Biblioteca agustiniana", 15), p. 496-497. En el mismo sentido, cf. también, Ambrosio, *Exaem.*, 1,4 ("Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", 32, I), p. 13; y Orígenes, *In Exaem, hom.*, 1, 1 ("Sources chrétiennes" 7 *bis*), p. 24, 4 y 10, *Comment. sur Jean*, I, XIX, 109-118 ("Sources chrétiennes", 120), p. 118-123.

platonismo, el peripatetismo y el neoplatonismo. Que el Occidente, que ignoraba su griego, no haya también perdido su latín, es un verdadero milagro. Pero era el destino del pensamiento latino, plasmado a partir de las primeras traducciones de Boecio, el de oscilar así, hasta el vértigo, entre los elementos de un dispositivo del cual ignoró siempre la ley de constitución. Hubo varias doctrinas de los universales, entregadas a medida que los corpus filosóficos de la Antigüedad salían a la luz, como otros tantos sistemas fundados sobre una imagen más o menos parcial de la totalidad perdida. El platonismo tuvo su hora de gloria en la época en la que se ignoraba todo de Platón. Aristóteles mismo tuvo varias vidas: la alta Edad Media puso el acento sobre la ontología de las *Categorías*, la escolástica sobre la *Metafísica* y los escritos de filosofía natural, el siglo XIV sobre aquello que había que suprimir del aristotelismo escolar para acceder a la filosofía auténtica. Los debates y las elecciones filosóficas de la Antigüedad tardía y de su *continuación árabe* no dejaron de permanecer constantemente presentes, aunque fuese como *miembros fantasmas*, en el complejo de lugares, de temas y de doctrinas progresivamente recuperado, desplazado y reestructurado al ritmo de las traducciones.

Si, tal como lo mostramos en otra parte, la Edad Media latina tuvo dos aristotelismos –hasta el siglo XII, el aristotelismo greco-romano de Boecio; a partir del siglo XIII, el aristotelismo greco-árabe del peripatetismo de la tierra de Islam– siempre vivió, a destiempo o en el desconocimiento el rastro o el síntoma, la reanudación consciente o la ruptura motivada, de estructuras, de esquemas conceptuales, de τόπον, transmitidos por fragmentos sucesivos, del debate en el que se origina la problemática de los universales: la controversia entre Aristóteles y Platón. Para comprender como *una* historia, la *gesta medieval* de los universales, más allá de sus fases de latencia y de sus momentos de crisis, sus episodios confusos y sus desórdenes irreprimibles, hay que remontarse a su función misma, a la crítica aristotélica del platonismo y a los efectos producidos, en el seno del platonismo, para superarla, neutralizarla o recuperarla. Por lo tanto, nosotros consideramos aquí, en la larga duración de la *translatio studiorum*, los dos actos fundadores realizados por Aristóteles: la crítica de la teoría platónica de las Ideas y la formulación de la teoría de la abstracción. Mostraremos un vínculo interno, expresión de aquel que, de hecho, une la problemática del estatuto ontológico de los objetos generales a la de la percepción de los individuos sensibles, la metafísica

descriptiva y la teoría del conocimiento. Luego seguiremos la réplica neoplatónica, del movimiento abarcador en el que Siriano pretende conciliar la abstracción aristotélica y la reminiscencia platónica, lo universal como concepto lógico y lo universal como Forma separada, a la reanudación peripatética árabe en la que, mediante la adopción de una metafísica emanatista, se encuentra decisivamente atacado el problema que, a partir del siglo XIII, estará en el centro de toda la querella de los universales: la distinción entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori*.

La crítica de Platon por Aristóteles: un paradigma aristotélico de la problemática medieval de los universales

La inseparabilidad de la forma específica y del individuo es la tesis central de Aristóteles. Ella da un contenido original a la ausencia de distinción radical de lo particular y de lo universal, de la sensación y de la ciencia, que uno encuentra en él. El primer principio es formulado contra la teoría platónica de las Formas separadas. El segundo trata a la vez contra las teorías platónicas de la reminiscencia y de la percepción. Teoría del conocimiento y teoría de la percepción son indisociables de la problemática del rechazo de las Formas. Es esa articulación la que da su configuración particular a la historia de la problemática medieval de los universales. Antes de la llegada de las fuentes árabes y de la traducción de los *Segundos Analíticos* y de la *Metafísica*, el problema de lo universal es puramente ontológico: se trata, más allá de Porfirio y contra su intención expresa, pero a partir de su texto, de resolver un problema de *estatuto ontológico* de lo universal en el marco de una reflexión sobre las palabras, los conceptos y las cosas alimentada por la *Logica vetus*[33]. Después de la

[33] Recordemos que los medievales llaman *Logica vetus* ("Antigua lógica") al conjunto formado por el *Isagogé*, dos obras de Aristóteles traducidas por Boecio (*Categorías, De interpretatione*) y las monografías redactadas por el mismo Boecio (*Introductio ad syllogismos categoricos; De syllogismo categorico; De syllogismo hypothetico; De Divisione; De differentiis topicis*), que reemplazan los otros textos de Aristóteles entonces disponibles. Es solamente hacia fines del siglo XII y al principio del siglo XIII, que el conjunto de la obra de Aristóteles está en circulación: el resto del Organón, primeramente, en las traducciones de Boecio (*Primeros Analíticos, Tópicos, Refutaciones sofísticas*) y de Santiago de Venecia (*Segundos Analíticos*, hacia 1125-1150), luego los *libri naturales*, es decir entre otros, la *Physica*, el *De anima*, el *De caelo* y la *Metaphysica*. Los nuevos textos lógicos disponibles son llamados "*Logica nova*" ("Lógica nueva"), mientras las

entrada del "segundo Aristóteles", la del corpus filosófico greco-árabe, la cuestión ontológica es definitivamente aumentada con una cuestión en la que los problemas de cognición se mezclan con los de la ontología formal.

Para comprender el abismo que separa esas dos reconstrucciones del aristotelismo, es necesario, ante de tratar la problemática de la Alta Edad Media, de tomar la medida de todo lo que le faltará. Hay que estudiar conjuntamente la teoría aristotélica de los universales y la de la génesis del concepto empírico.

En un sentido, Aristóteles es nominalista: para él, el individuo es lo único real y es percibido por la sensación. Pero, por otra parte, también es conceptualista, pues, según él, la sensación percibe, no un *hoc aliquid*, un τόδε τι, un individuo puro y simple, sino un *quale quid*, un τοιόνδε, una cosa provista de un cierta calificación. Finalmente, ¿no es acaso también realista cuando afirma que la sustancia verdadera, es la forma, razón por la cual, en varios pasajes controvertidos de su obra, llama a la forma "una οὐσία primera" como lo hace en otra parte (en particular en las *Categorías*) para los individuos singulares? Más aún, ¿no es acaso *platónico* cuando justifica ese desplazamiento por el hecho que la forma *constituye toda la realidad del individuo en el que se encuentra metida*? Todas esas preguntas se plantean y se plantean por excelencia en el terreno de la percepción, cuando Aristóteles afirma que la sensación es un inicio del conocimiento porque ella percibe la forma específica unida al individuo concreto, su *acto*.

A su vez, la relación entre percepción y conocimiento induce problemas de ontología. Como lo recuerda Tricot, solamente hay ciencia de lo universal, pero si la individuación se hace mediante la forma y si las formas de los individuos difieren unas de otras en el seno de una misma especie, *la ciencia se acerca al individuo* y ella lo hace *por defecto de generalidad de la forma*. Por otra parte, lo que cuenta para Aristóteles, es lo necesario, no lo general. Si el objeto de la ciencia aparece como lo general, es porque la necesidad implica la generalidad – como lo dice Hamelin, la universalidad es "es el sustituto empírico de la necesidad".

apelaciones *Aristoteles novus* ("Nuevo Aristóteles") y "Segundo Aristóteles") designan, por su parte, el conjunto del corpus científico aristotélico traducido del griego o del árabe accesible en lo sucesivo. La *Logica nova* no debe ser confundida con la *Logica modernorum* ("Lógica de los modernos"), que designa los textos producidos por los medievales mismos a partir de fines del siglo XII: *Sommulae logicales,Sophismata, Distinctiones, Syncategoremata, Tractatus de proprietatibus terminorum, Insolubilia*, etc.

La cuestión de los universales no se plantea entonces solamente en el nivel en el que se la hubiera esperado, el del estatuto ontológico de lo general, sino también en aquel en el que no se la esperaría (y en donde el nominalismo y el escotoismo, más que cualquier otro, la reencontrarán): el conocimiento intelectual de lo particular. La extensión del concepto universal puede variar de uno al infinito; para Aristóteles, esto no tiene importancia, una definición se hace siempre en *comprensión*. Si no hay ciencia de lo particular, es debido a su contingencia, por causa de la materia que se opone a su inteligibilidad, pues ella introduce en él un principio de indeterminación. En donde no hay materia, por caso en el mundo supralunar, puede haber definición de lo singular sin que pierda su individualidad: es el caso del Sol, la Luna, los astros y la οὐσία suprema.

Esta observación de *Metafísica*, Z, 15 (1040a30), tuvo un alcance considerable: ella inspiró la teoría aviceniana de los universales, la primera que hizo un uso sistemático de una noción de lo universal no realizado de hecho en una pluralidad de individuos numéricamente diferentes[34]. Pero lo que Avicena reservaba al Sol o a la Luna, Aristóteles lo extendía también al hombre, planteando que, si no hubiera más que un solo hombre, su definición seguiría siendo la misma, pues el hombre *es lo que es porque posee una cierta naturaleza, no porque su definición se aplique a una multiplicidad de individuos* (J. Tricot). La noción aristotélica de lo universal es más definicional que general, razón por la cual ella es una verdadera alternativa a la Idea platónica. Al calificar a la Idea de "vano canturreo", Aristóteles muestra lo que él espera de una teoría de lo universal: que ella tome lugar en una teoría del conocimiento científico. Ahora bien y he aquí lo importante, el conocimiento científico tal como él lo entiende no tiene necesariamente como objeto lo universal general (lo universal de analogía alcanza), pero sobre todo él *prescinde tanto de los géneros (universales propiamente dichos) como del elemento extensivo en los géneros*. Sobre este punto, Aristóteles anticipa a su manera la teoría realista de la naturaleza común y aquella, escotista y occamista, que preconiza que un solo encuentro con el singular baste para determinar (evidentemente por vías divergentes) la formación de conceptos generales. Pero ¿no es acaso también esta concepción genérica (más que general) de

[34] Cf. Aristóteles. Métaphysique, Z, 15, 1040a25-bl, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1973, pag. 438-439.

lo universal, esta concepción *definicional la* que Tomás trata de articular en su análisis de la formación del verbo mental cuando reinterpreta la noción de "intelección de los indivisibles" introducida por Aristóteles en el capítulo 6 del *De anima*, III?

Ya se ve, de una cierta manera, todo se se encuentra bien en Aristóteles, desde la afirmación de una inmanencia de lo universal hasta las cosas singulares, hasta la idea, en apariencia extravagante y *antiaristotélica*, de producción de un universal abstracto a partir de un solo singular. Pero esa *disponibilidad* del aristotelismo auténtico a todas las exégesis posteriores solo aparece claramente al plantear aquello que problemáticamente une la teoría de los universales a la de la cognición. Es sobre este fondo de cruces, que expondremos aquí los elementos de las dos doctrinas de Aristóteles: aquella, ontológica, de los universales, tal como resalta de la crítica de Platón en la *Metafísica*, aquella, psico-lógica, de la percepción y del conocimiento, tal como ella emerge del modelo "machista" de la formación del concepto universal puesto en escena en los *Segundos Analíticos*.

Y ante todo, ¿cuáles son los elementos o, más bien, los principios antiplatónicos de la teoría aristotélica de los universales? Están establecidos o aplicados en los capítulos 13 a 16 de la *Metafísica*, libro Z. El capítulo 16 los sintetiza así (1041a4-5): (P1) ningún universal es sustancia, (P2) ninguna sustancia está compuesta de sustancias *en acto*. Ahora debemos considerar el detalle de lo que ha sido así establecido.

La teoría aristotélica de los universales ("Metafísica", Z, 13)

Es en *Metafísica*", Z, 13, que Aristóteles discute la tesis de los platónicos sobre los universales. El texto tiene el aspecto de una *quaestio*. Comienza por otra parte con una fórmula –"Parece, en efecto, imposible que ningún término universal, sea cual sea, sea una sustancia"– que evoca las primeras palabras de las cuestiones escolásticas, que comienzan siempre por un *Videtur quod* ("parece que"). Damos aquí el esquema argumentativo, reducido a lo esencial.

Lo universal no es propio a ningún individuo, pertenece a una multiplicidad. ¿De qué puede verdaderamente ser la sustancia?

Alternativa: ya sea de todo aquellos a los que se lo atribuye (a), ya sea de ninguno (b).

Aristóteles demuestra (b) refutando (a):

(1) La tesis (a) es imposible, pues si lo universal es la sustancia de un solo individuo, ese individuo será todos los otros individuos, ya que los seres cuya sustancia, es decir la *quididad*, es una, son un mismo ser.

(2) Tesis de *Categorías*, 5, 2a11: "Sustancia se dice de lo que no es predicado de un sujeto; ahora bien, lo universal es siempre predicado de un sujeto".

(3) Objeción del argumento (1) del *contra* (a): Lo universal no es sustancia en el sentido de quididad, pero está "incluido en la quididad". El Animal en general es un elemento de la quididad del hombre y de la quididad del caballo.

Respuesta: Lo Universal comprendido de tal manera será de todos modos la sustancia de alguna cosa (como el Hombre en general es la sustancia del hombre individual en el cual está presente). Ese algo será "el animal, en el cual está contenido a título propio como en una especie", el cual anima es la sustancia del hombre: el Animal en general será por lo tanto la sustancia de la sustancia del hombre y se volverá a caer sobre la misma absurdidad que en el argumento (1) del contra (a): si él es la sustancia de la sustancia de un solo hombre, ese hombre será todos los otros hombres también.

(4) Lo universal es un ποιόν (*Cat.*, 5,3b18). Ahora bien, es *imposible* y aun *absurdo* que una sustancia compuesta de partes no provenga de sustancias o de un "ser determinado", pero solamente de la cualidad (ποιόν), en efecto, si tal fuera el caso, "la no-sustancia y la cualidad serían anteriores a la sustancia y al ser determinado". Pero esto es imposible, pues ni en el orden lógico, ni en el orden del tiempo, ni en el de la generación, las determinaciones (cualitativas) pueden ser anteriores a la sustancia, sino estarían separadas de ella".

(5) Sócrates es una sustancia. Si el universal Animal es sustancia de Sócrates y presente en él, él será sustancia de dos cosas, *i.e* de *Sócrates* y de *hombre*.

(6) Ningún elemento que entra en una definición es sustancia de lo que sea, ni existe separado de las especies, ni existe en otra cosa: no existe Animal fuera de las "especies particulares del animal".

Por lo tanto, conclusión. Ya que (a) no es el caso, (b) está demostrado: "Esas consideraciones hacen ver que *nada de lo que existe como universal en los seres* es una sustancia". Conclusión perentoria, pero formulación curiosa, pues deja intacta la tesis según la cual lo universal existe en los seres.

La misma conclusión es establecida por tres nuevos argumentos.

(7) Ninguno de los predicados comunes significa un ser determinado, sino solamente tal calidad de la cosa, sino se cae en el argumento del "Tercer Hombre" (ver recuadro).

(8) "Es imposible que una sustancia provenga de sustancias que ella contendría como en entelequia, pues seres que son dos en entelequia no serán jamás un solo ser en entelequia". Solo los seres dos en potencia pueden ser uno en entelequia. Una línea doble se compone de dos medias líneas en potencia. En efecto: "La entelequia separa". Dos sustancias en acto no pueden formar una sola sustancia en acto. Por lo tanto, no pueden entrar universales como sustancias en acto en la constitución de las especies o de cosas individuales.

El Tercer hombre

En su Comentario sobre la "Metafísica", p. 84, 21-27, Alejandro de Afrodisis resume bien el argumento de Aristóteles: "Si aquello que es predicado con verdad de varias cosas, tiene también une existencia separada fuera de las cosas de las cuales él es predicado – es lo que pretenden haber demostrado aquellos que han planteado Ideas -, existe según ellos, por esa razón, un hombre en sí, pues el hombre se predica con verdad de los múltiples hombres particulares, y al mismó tiempo es diferentes de los hombres particulares. Pero si esto es así, entonces se necesita un Tercer hombre. En efecto, si el predicado es diferente de las cosas de las cuales él es predicado y subsiste independientemente y si *hombre* se predica tanto de las cosas particulares como de la Idea, entonces habrá un tercer hombre fuera del hombre particular y de la Idea. Pero, en ese caso, también habrá un cuarto, que se predicará del tercero, de la Idea y de los hombres particulares y de la misma manera un quinto y así sucesivamente al infinito."

(9) Atomismo ontológico. Apoyándose sobre Demócrito que afirma que es imposible que "un átomo nazca de dos o que dos átomos nazcan de uno" (estando identificados a sustancias los corpúsculos indivisibles), Aristóteles aplica el razonamiento de (8) al número: número no es "un sistema de mónadas", una "síntesis de unidades", pues "o bien la díada no es una cosa una, o bien la unidad no está en entelequia en la díada". Para Aristóteles, en un número, las partes del número están en potencia y no en acto.

Estos últimos argumentos plantean un problema: ninguna sustancia puede ya ser definida. Aristóteles responderá sobre esto en Z, 15: "Si ninguna sustancia puede estar compuesta de universales porque lo universal significa tal cualidad de la cosa y no un ser determinado, y si no es posible que una sustancia esté compuesta de sustancias en entelequia, entonces toda sustancia debe estar incompuesta y por consiguiente, no podría haber definición de ninguna sustancia" (1039a15-20). Ese problema no es un argumento contra la tesis "platónica", pero ciertos neoplatónicos (en particular Asclepio resumiendo las ideas de Siriano) lo integrarán como argumento (10) en su defensa del platonismo contra la crítica de Aristóteles.

¡Es inútil subrayar que esos argumentos mereológicos evocan los de Roscelino tal como los refieren las *Sentencias según Maese Pedro*! Que Roscelino se haya acercado a ellos sobre la sola base de lo que le revelaban el *De divisione* y el *De differentiis topicis* de Boecio, es decir indirectamente y desde el punto de vista aristotélico, sobre la sola base de los *Tópicos*, prueba, tanto como la coherencia, sobre este punto, de la crítica aristotélica del platonismo, la imposición del aspecto mereológico del problema de los universales interpretado a la luz del desacuerdo Platón- Aristóteles. Esa imposición es tal que hace sentir sus efectos a distancia, por la sola mediación de fragmentos (esenciales por cierto) del dispositivo de conjunto, aún cuando los textos originales no está todos en circulación.

La refutación aristotélica de la teoría de las Ideas ("Metafísica", Z,14).

Gracias a *Metafísica*, Z, 13, se ven los inconvenientes de la tesis platónica que sostiene que la Ideas son "sustancias dotadas de una

existencia separada", pero que no obstante constituyen la especie a partir del género y de las diferencias, dicho de otra manera, de la tesis que sostiene que las Ideas superiores (Idea del género animal) constituyen las Ideas subordinadas (Idea de la especie hombre). Aristóteles desarrolla el todo bajo la forma de un dilema.

Si el Animal en sí está en el Hombre en sí y en el Caballo en sí, o bien (a) Animal es una sola cosa numéricamente idéntica o bien (b) es una cosa diferente en cada especie.

Hipótesis (a). Es una misma cosa, ya que *la noción* del animal es la misma cuando se pasa del hombre al caballo.

Aristóteles alcanza el nivel del singular al discutir esta hipótesis (a). El no lo había hecho anteriormente, pues, hasta ahora, solo examinaba explícitamente relaciones entre Ideas.

"Supongamos que el Animal en sí es uno e idéntico en el Caballo en sí y en el Hombre en sí *de la manera como tú lo eres en ti mismo*".

Objeciones:

1.1 ¿Cómo lo que es uno puede permanecer uno en los separados?

1.2. ¿Cómo el Animal en sí puede no estar separado él también de sí mismo?

2. Si el Animal en sí participa del Bípedo y del Animal de pies múltiples, hay una imposibilidad lógica, pues no pueden coexistir atributos contrarios en la misma sustancia una e individual.

Hipótesis (b): Supongamos que el Animal en sí sea otro para cada especie.

Objeciones:

1. Habrá una infinidad de especies teniendo al Animal por sustancia, es decir *tanto como hombres*, ya que, según los platónicos "no es por accidente que el hombre posee al Animal en su esencia".

2. El Animal en sí se perderá en una multiplicidad indefinida, ya que, contenido en cada especie, será la sustancia de esa especie - lo que prueba el hecho que cada especie es "*denominada* según él". Es el mismo argumento visto del lado de la Idea.

3. El animal contenido en cada una de las especies como sustancia será Animal en sí, es decir Idea. Ese argumento es recíproco del anterior.

4. ¿De qué sustancia superior vendrá entonces ese Animal en sí contenido en cada especie, de qué Animal en sí derivará en Animal en sí, que es sustancia?

5. Si no deriva del Animal en sí y si está separado de él, ¿cómo el Animal en sí, que es sustancia, será lo que es?

Aristóteles concluye diciendo que "si consideramos las relaciones de las Ideas con las cosas sensibles", las mismas consecuencias reaparecen cuando se considera las relaciones entre las Ideas: consecuencias "más extrañas aún". El no las menciona, pero se puede fácilmente extrapolar.

De allí la conclusión: "Es evidente que no hay Ideas de los objetos sensibles". Esta tesis concuerda con la mordaz formulación antiplatónica del *De anima* (a propósito del Triángulo que estaría "fuera de las figuras en las que se inscribe"): "Es ridículo buscar, por encima esas cosas y por encima de otras, una noción común (λόγος κοινός), que no será la noción propia de ninguno de esos entes"[35].

La posición de Aristóteles en Z, 13-14 es por lo tanto clara: ningún universal es sustancia. Ningún universal es la sustancia de una cosa singular. Es aquella, que entre muchas otros, retomará Occam. Una pregunta permanece, no obstante: si Aristóteles es tan claro, ¿por qué el aristotelismo no ha cesado de alimentar las diversas teorías realistas que afirma la inmanencia de los universales a las cosas, sobre el modelo de lo universal en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) de los neoplatónicos? Porque hay otra inmanencia que la platónica? ¿Una inmanencia propiamente aristotélica de lo universal en las cosas? Un aristotélico dirá que el hecho que toda cosa tenga una forma específica no implica que un universal, la Especie, le sea inmanente. El problema es que es precisamente eso lo que se ha comprendido. Y no sin razón. El encuentro, a distancia, de Aristóteles con Porfirio juega aquí un rol capital. El tiene lugar frente a una estatua de bronce.

Porfirio, Aristoteles y la estatua de bronce

En el *Isagogé*, al tratar acerca de las diversas definiciones de la diferencia, Porfirio propone "ver lo que sucede para las cosas compuestas de materia y de forma, oque tienen por lo menos una composición *análoga* a los compuestos de materia y de forma". Para explicitar el estatuto de ese análogo de la composición hilemórfica, él toma el ejemplo de una estatua de bronce. "De la misma manera que la estatua tiene como materia el bronce y por forma la figura, así también el hombre, el hombre común o

[35] Cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 414b25.

específico, está compuesto del género, que es el análogo de la materia y de la diferencia, que es el análogo de la forma, el todo que resulta de ello, animal-razonable-mortal, siendo el hombre, como antes era la estatua" (Tricot, p. 31). Se tienen así las siguientes anlogías:

género/hombre común = bronce/estatua = materia/compuesto
diferencia/hombre común = figura/estatua = forma/compuesto

De allí los comentadores antiguos concluyen que si la diferencia es el análogo de la forma (= figura, εἶδος) y si dicha "forma" entra en la categoría de cualidad (como lo plantea Aristóteles en *Cat.*, 8, 10a11, trad. Boecio: *Quartum vero genus qualitatis est* forma et *circa aliquid constans* figura), la diferencia puede ser considerada como una cualidad, "mientras que el género depende de la esencia" (οὐσία).

El texto de Porfirio compara "el hombre común", dicho de otra manera una especie, y un ser singular, la estatua. Los comentadores del *Isagogé*, David (195, 27-29), Elías (87, 28-88) y Amonio (106, 12 *sq.*), asimilan el género a una esencia (οὐσία), como análogo de la materia de la estatua, y la diferencia a una cualidad, como análogo de la figura de la estatua[36]. Ahora bien, esto plantea un problema grave.

El ejemplo de la estatua viene de Aristóteles. Está formulado en la *Metafísica* para ilustrar una cierta doctrina –la forma como οὐσία primera de cada ser– que es perfectamente incompatible con la doctrina de las *Categorías* afirmando que la forma es solamente una cualidad. Esa incompatibilidad se explica: Aristóteles ha evolucionado. Evolucionó incluso de un texto al otro de aquellos que fueron reunidos para

[36] Acerca de David y Elías, ver L. P. Mahé, "David l'Invincible dans la tradition arménienne, *in* Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. comentada bajo la dirección de I. Hadot, fasc. I, *Introduction, lère partie*, trad. Ph. Hoffmann, coment. I. Hadot ("Philosophia Antiqua", L/I), Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990, Apéndice II, p. 189-207. Las dos asimilaciones operadas por los comentadores resurgirán de manera inopinada en la Edad Media. La primera, con la aparición del concepto de "esencia material" (probablemente extrapolado por los Latinos de la noción de "Receptáculo" introducida por el *Timeo*), la segunda, con la tesis, correlativa, identificando la diferencia con una propiedad formal. En cuanto a la comparación misma de Porfirio, está claro que ella explica, por su lado, la aparición de teorías transfiriendo al hombre individual el esquema conceptual puesto a punto analógicamente por el hombre común, tales aquellas que, por ejemplo, plantean que el hombre es a la vez Sócrates (un individuo) y "la cosa dicha de Sócrates". Todas esas nociones o doctrinas serán ásperamente criticadas por Abelardo.

componer la *Metafísica*: el punto de vista de las *Categorías* es también el de la *Metafísica*, Z, 8, 1033b21-24 ("la forma indica una cosa de tal cualidad", *hoc tale significat*[37], "y ella misma no está ni definida, ni *es algo*") y él contradice completamente el de Z, 7, 1032b1-2 ("la forma es la quididad de cada ser, su sustancia primera", *quid erat ese cuiusque et priman substantiam*[38]).

En las *Categorías*, 2, Aristóteles construye una tipología de las diferentes clases de seres, por combinación de dos caracteres: "ser afirmado de un sujeto" y "estar en un sujeto". La clasificación así obtenida permite distinguir cuatro clases de seres: (1) la οὐσία particular o primera, que no está ni afirmada de un sujeto ni en un sujeto, (2) la οὐσία universal o segunda, que está afirmada de un sujeto sin estar en un sujeto; (3) el accidente universal, que está a la vez afirmado de un sujeto y en un sujeto; (4) el accidente particular que está en un sujeto sin estar afirmado de un sujeto. Un ejemplo de seres de la clase (1) es Sócrates o ese hombre; un ejemplo de la clase (2) es *hombre* (lo que Porfirio llama el *hombre común* o el *hombre específico*); un ejemplo de la clase (3) es ese blanco (que está en el cuerpo como en un sujeto, ya que todo color *está* en un cuerpo, pero no es afirmado de ningún sujeto, ya que no se puede decir "el cuerpo es ese blanco" o" un cierto blanco"); un ejemplo de la clase (4) es la ciencia (que es afirmada de un sujeto, por ejemplo la gramática, pues la gramática es ciencia, y en un sujeto, pero no el mismo, pues la ciencia está en el alma del sabio).

Esa combinatoria ha planteado muchos problemas a los intérpretes de Aristóteles. Primeramente, porque los caracteres combinados son de dos órdenes distintos: el primero es lógico, el segundo, óntico. A esa dificultad se agregan las particularidades de la traducción latina que va a dominar durante siglos la lectura de Aristóteles: la traducción boeciana de οὐσία por el latín *substantia*, que introduce una "connotación substractiva" (Aubenque, 1985) adecuada a la idea de sustancia primero como sujeto

[37] Cf. Aristóteles, *Metaphysica, Translatio Anonyma sive "Media"*, ed. G. Vuillemin-Diem ("A Aristoteles Latinus", XXV/2), Bruxelles-Paris, 1976, p. 136.

[38] Cf. Aristóteles, *Metaphysica, Translatio media*, p. 133. Acerca de la cronología relativa de los textos que componen la Métaphysique, cf. Ch. Rutten y J. -P. Benzecri, "Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur le fréquences d'emploi des parties du discours; confrontation entre l'ordre du *textus receptus*, les références internes et l'ordre du premier facteur », *Cahiers de l'analyse des données*, vol. XII, N° 1, 1998, p. 41-68.

onto-lógico, pero poco adaptada a la noción de οὐσία segunda entendida como forma o cualidad – se dirá más tarde como quididad o esencia de una pluralidad de cosas sinónimas (que tienen el mismo nombre y la misma definición). El problema es que las respuestas a las preguntas planteadas por la inconsistencia del lenguaje de las *Categorías* no están dadas en las *Categorías* sino en la *Metafísica* y que, ahí mismo, diversas capas del pensamiento de Aristóteles, algunas de las cuales concuerdan con las *Categorías*, se encuentran yuxtapuestas con otras, más tardías, que las contradicen radicalmente. Esa contradicción es particularmente nítida cuando se considera *Metafísica*, Z, 3, 1028b33 *sq*., en donde aparece por primera vez el ejemplo seudo-porfiriano de la estatua de bronce.

En ese pasaje, Aristóteles (a) explica que "la οὐσία se toma si no en una gran cantidad de acepciones, al menos en cuatro principales: habitualmente se piensa, en efecto, que la οὐσία de cada cosa es ya sea la quididad, ya sea lo universal, ya sea el género, ya sea en cuarto lugar, el sujeto". Luego (b) define lo que es un sujeto: "Aquello de lo cual todo el resto se afirma y que no es más él mismo afirmado de otra cosa". Esa definición corresponde a la de la "οὐσία primera" en las *Categorías*. Habiendo notado (c) que "en la opinión corriente, es el sujeto primero de una cosa que constituye más verdaderamente su οὐσία", él precisa que "ese sujeto primero, se dice, en un sentido, que es la materia, en otros sentido, que es la forma y en un tercer sentido, que es el compuesto de la materia y de la forma". Es para ilustrar esos tres sentidos de la expresión 'sujeto primero' en la opinión corriente que él introduce el ejemplo de la estatua de bronce: "Por materia, yo entiendo por ejemplo el bronce, por su forma, la configuración que reviste y por el compuesto de los dos, la estatua, el todo concreto". Luego concluye (d): "De ello resulta que si la forma es anterior a la materia y si ella tiene más realidad que ella, será también, por la misma razón, anterior al compuesto de la materia y de la forma". El texto retomado por Porfirio en el *Isagogé* tiene por lo tanto como función la de sugerir que lo que es más soberanamente οὐσία es la forma.

Se está así frente a una doble paradoja: por una parte, la tesis de Z, 3 y de Z, 7 es incompatible con la tesis de las *Categorías que* afirma que "lo que es soberanamente, primeramente y lo más οὐσία" es lo que no está ni en un sujeto (como los accidentes universales o particulares) *ni dicho de un sujeto* (como la οὐσία segunda); por otra parte, el ejemplo

mismo de la estatua de bronce que, en Z,3, sirve a introducir la tesis de que la forma es "sujeto primero", sirve en Porfirio, para ilustrar la tesis contraria, a saber que la forma (diferencia) es solamente cualidad. Si se agrega a esto los efecto inducidos por la "connotación substractiva" del término *substantia*, traducción boeciana de οὐσία, correspondiendo a lo que Boecio mismo comprendía en el griego ὑπόστασις, se ve qué *imbroglio* óntico-lógico tuvo que afrontar la primera exégesis medieval de Aristóteles. Se mide también que dificultades tuvo que afrontar la segunda, una vez que la *Metafísica* fue traducida al latín. ¿Como, en efecto, comprender la verdadera ontología de Aristóteles, ignorando la tesis de Z, 7, que enuncia que la forma es la "οὐσία primera" de cada ser? Recíprocamente, ¿cómo, a partir del lenguaje *substrativo* de las *Categorías*, comprender el sentido de *Metafísica*, Z, una vez traducida?

Entre los primeros lectores medievales de las *Categorías*, algunos han privilegiado la coherencia aislando en el corpus una cantidad voluntariamente *reducida* de tesis compatibles entre ellas. Si la crítica abelardiana del realismo procede de dos principios "que se sostienen el uno con el otro y se prestan un mutuo apoyo", uno, físico, que demuestra que una cosa no puede servir de predicado a un sujeto, porque ella "subsiste en sí separadamente", el otro, dialéctico, que explica que dado lo que es un predicado, solamente un *palabra* universal puede servir de predicado a varios sujetos tomados uno por uno, es también, incluso sobre todo, porque el genio propio de Abelardo le permite articular así más claramente las definiciones de la sustancia primera y de la sustancia segunda tan difícilmente coordinadas por Aristóteles a lo largo de las *Categorías*. Otros, por el contrario, han tratado de dominar las contradicciones del corpus accesible reformulando la ontología "aristotélica" a partir de otras fuentes distintas de Aristóteles. Esos productos de síntesis tienen todos un elemento de platonismo. Así pues la querella medieval de los universales es precisamente la continuación de la gigantomaquia fundadora de la historia de la metafísica occidental: la oposición, siempre viva más allá de las lagunas, las refundiciones y las deformaciones, de Aristóteles y de Platón (ver recuadro). El aristotelismo no detuvo el platonismo: él organizó su contagio.

Acerca de la interpretación de Metafísica, Z, como matriz de la problemática de los universales

La interpretación de Metafísica, Z (=VII), divide a los comentadores modernos. La contradicción entre la tesis de las *Categorías* haciendo de la οὐσία primera, es decir de la sustancia individual, "aquello que es soberanamente, primeramente y lo más οὐσία", y la tesis de Z definiendo el εἶδος, es decir la forma o quididad como la verdadera οὐσία primera es un lugar común de la exégesis reciente de Aristóteles. La cuestión crucial, de este punto de vista, es de saber si el εἶδος -"οὐσία primera" de Z es la "especie o forma universal separada" del platonismo – en cuyo caso la contradicción con las *Categorías* es evidente –o si, por el contrario, el εἶ δος- "οὐσία primera" de Z es solamente "la forma, o la estructura particular de un individuo concreto"[40], es decir la causa formal particular de la "sustancialidad" del compuesto hilemórfico – en cuyo caso la ruptura con el platonismo queda profundamente marcada. Un argumento emitido a favor de esa lectura es el estatuto otorgado por Z a la especie "sustancia segunda" de las *Categorías*, es decir lo universal, reducido a un simple "concepto abstracto a partir del εἶδος particular", y por eso mismo, decisivamente privado de toda "pretención a la sustancialidad".

Ese argumento no es decisivo: al distinguir claramente el mismo Platón entre la Forma separada y lo universal lógico, la sola reducción de lo universal a un concepto abstracto no basta para probar una ruptura con el platonismo. Si la interpretación del εἶδος -"οὐσία *primera*" de Z como *forma individual* está fundada, aquello que singulariza a Z, es más bien el haber eliminado la Forma separada a beneficio de dos otros tipos de formas: la forma particular y la forma lógica, y el haber propuesto una teoría tendiente a presentar en términos de "abstracción" la relación entre dos tipos de universales sobre los tres puestos en relieve por los intérpretes neoplatónicos de las *Categorías*: lo universal "en la multiplicidad" y lo universal "posterior a la multiplicidad"[41].

Todas esas posiciones de la literatura reciente han sido sistemáticamente exploradas o defendidas en la Edad Media. Se puede por lo tanto decir, en ese sentido, que la tensión, ya sea real o aparente, de las *Categorías* y de la *Metafísica*, Z, ha abarcado toda la problemática medieval de los universales, y así, ha comandado toda la replatonización o desplatonización de Aristóteles, entre las cuales oscilan, como entre dos polos exegéticos, el realismo y el nominalismo.

[40] Cf. sobre todo esto, E.Berti, "Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica", *Rivista di filosofía*, 80 (1989), p. 3-23.

[41] Cf. A. C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981, p. 2-3 y 39-40.

La critica de Aristoteles por Siriano: un paradigma neoplatonico de la problemática medieval de los universales

Asclepio de Tralle nos ha transmitido la respuesta de Siriano a la crítica aristotélica del platonismo en *Metafísica*, Z. Ella consiste en la refutación o la distinción de los argumentos (diez, en la división de Asclepio) puestos en relieve por Aristóteles en Z, 13, una crítica realizada, varias veces, en nombre de principios, enunciados en las Categorías[41]. La respuesta de Siriano es fundamental, porque se concentra en el estatuto de aquello que la escolástica neoplatónica del siglo VI llama lo universal *en la pluralidad* (ἐν τοῖς πολλοῖς) y porque ella levanta el desafío de Aristóteles en Z, 13, 1038b1-8: ella responde tomando lo "universal como una causa en el pleno sentido de la palabra y un principio".

La tesis general reposa sobre la distinción entre universal en la pluralidad y universal posterior a la pluralidad. Siriano sostiene que si Aristóteles habla de los "universales" que (a) "son *confusos y engendrados posteriormente*" y (b)"tienen su ser en nuestra *imaginación*", como la *noción* (ἔννοια) del hombre como tal, tiene razón al decir que no son οὐσίαι, pues "ellas tienen todo su ser relativamente a nosotros". En cambio, si él habla de los "universales que están en la pluralidad", no solamente está equivocado, sino que además habla contra él mismo, ya que "de hecho, él no los niega, sino que plantea". No se trata aquí de intuición intelectual: lo universal "posterior" está confinado a la esfera de φάντασμα, de aquello que los comentadores modernos llaman la "*imagen* genérica". Siriano se encierra voluntariamente en el marco reducido del aristotelismo y pone todo su esfuerzo en una redefinición de lo universal "en la cosa".

Esta focalización es impuesta por la estrategia argumentativa de Aristóteles, quien, para preparar el rechazo de las Formas separadas en *Metafísica*, Z, 14 (*i.e.* el rechazo de lo universal anterior a la pluralidad, πρὸ τῶν πολλῶν), comienza por establecer la imposibilidad para lo universal de entrar en lo singular: antes de mostrar que la Forma separada es imposible, prueba primeramente que ella es inútil, ya que no puede haber lo universal en la cosa misma. Naturalmente, Siriano tiene razón al decir que, al hacer esto, Aristóteles parece contradecir su propia

[41] Cf. Cf. para el conjunto de esta discusión, R. L. Cardullo, "Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique*, 433, 9-436, 6)", *in* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. I, *Le Platonisme dévoilé* (« Tradition de la pensée classique »), Paris, Vrin, 1993, P ; 197-214.

doctrina, ya que precisamente en Z, él mismo plantea como sustancias a los "universales que están en la pluralidad". El problema es que lo que Aristóteles plantea en la cosa, es el "εἶδος-οὐσία primera entendido como "forma de un individuo concreto", no la Forma participada de los platónicos. Al mismo tiempo que trabaja en el espacio de juego explícitamente abierto por Aristóteles en Z, 13, Siriano se esfuerza por lo tanto de trabajar de nuevo indirectamente el concepto mismo de εἶδος, a fin de demostrar que un Universal, en el sentido de Platón, puede estar en la pluralidad.

El combate por el platonismo no consiste en defender contra Aristóteles la existencia de las Formas separadas, sino en defender, apoyándose en él, la existencia de formas participadas. Esto solamente se puede hacer si se hace oposición a la tesis central de Z, 13, a saber que no puede haber οὐσία universal en la pluralidad. Se trata entonces de mostrar que la ontología binaria presupuesta por Aristóteles en Z, que sólo deja sitio a la especie-sustancia segunda de las *Categorías* y al "εἶ δος.-οὐσία primera entendido como forma particular, puede ser superada y que hay Universal en la pluralidad, es decir Formas participadas, lo cual establecerá *ipso facto* que hay formas separadas. Para esto, Siriano vuelve contra Aristóteles mismo ciertas tesis de las *Categorías* tomadas no de la definición superficial de la sustancia segunda en *Categorías,* 2, sino de otros pasajes, ambiguos o contrarios, *menos favorables a una explotación antiplatónica.*

Practicando de tal manera, Siriano enfrenta las cuestiones que enfrentarán los realistas y los nominalistas en la Edad Media, lo esencial del debate medieval que trata menos directamente sobre la existencia de Formas separadas (ya que, salvo algunas excepciones, aquello que se llama entonces las "Ideas de Platón" es casi unánimemente rechazado) que sobre el estatuto de lo universal *in re*. En muchos aspectos, en efecto, la tesis historiográficamente llamada "nominalista" prolonga o reproduce el binarismo de, 213, mientras que el realismo prolonga la defensa de Platón por Siriano.

Se puede resumir de la siguiente manera las respuestas de Siriano a Aristóteles.

1. El primer argumento de Aristóteles es que la οὐσία de cada cosa es propia de cada cosa y la "caracteriza": por lo tanto, como lo universal no puede ser la οὐσία de cada cosa tomada una por una; ya que entonces no

sería universal, sino particular, no hay οὐσία universal. Siriano responde que no es legítimo rechazar que lo universal pueda ser "realmente οὐσία" bajo pretexto que no puede ser οὐσία "como lo es una οὐσία particular". Para ser universal, lo universal debe ser "concebido en todas las cosas" y como uno en todas las cosas. Ahora bien la οὐσία puede ser concebida como " una sola en todas las cosas" y como "οὐσία de todas las cosas". Esta οὐσία παντων es οὐσία no en el sentido de la οὐσία particular, sino en el sentido de οὐσία universal "que no está circunscripta en una οὐσία particular, sino que comprende la *comunidad* de todas las οὐσία". Ella no es por lo tanto una en el sentido de la "unidad numérica", sino en el sentido de "una en cuanto al género". Cuando Aristóteles dice que, si lo universal está dentro de lo múltiple, debe ser ya sea la οὐσία de todas las cosas, ya sea la οὐσία de ninguna y concluye que no puede serlo de ninguna porque no puede serlo de cada una, está equivocado: hay *una* οὐσία *de todas las cosas*, que precisamente no es la de ninguna en particular. Al argumento aristotélico que lo universal no puede ser οὐσία de nada, porque no puede ser la οὐσία de ninguna cosa en particular, Siriano responde por lo tanto que la οὐσία universal es la οὐσία de todas en general porque ella no es la ninguna en particular.

2. El segundo argumento de Aristóteles es presentado bajo forma de silogismo ("la sustancia no se predica de un sujeto, lo universal se predica de un sujeto, por lo tanto lo universal no es sustancia"). Nosotros lo reformulamos introduciendo una cuantificación para obtener un silogismo del primer modo de la segunda figura (en *CESARE*), *i.e.* el siguiente encadenamiento (en donde (T) designa el término mayor, (t) el término menor y (M) el término medio:

- Mayor (universal negativa): Ninguna οὐσία (T) es lo que es dicho de un sujeto (M).
- Menor (universal afirmativa): Todo universal (t) es lo que es dicho de un sujeto (M).
- Conclusión (universal negativa): Ningún universal (t) es οὐσία (T)

Para Siriano, ese silogismo no es concluyente, pues su término medio, la expresión 'aquello que es dicho de un sujeto' (τὸ καθ' ὑποκειμένου) es

homónimo (equívoco): ella no tiene un solo, sino dos referentes posibles. La mayor es solamente verdadera para uno de esos dos referentes, es falsa para el otro. El primer referente de 'aquello que es dicho de un sujeto' es lo universal 'enoemático" posterior a las cosas: la "imagen genérica". Es acerca de este universal que es cierto decir "ninguna οὐσία es lo que es dicho de un sujeto", pues esto equivale a decir "ninguna οὐσία es imagen genérica" o si se prefiere "ninguna imagen genérica es οὐσία" (de hecho, la imagen genérica no es οὐσία, ya que "solamente tiene existencia en nuestra imaginación y desaparece si nuestra imaginación viene a faltar"). Es ese mismo referente el que verifica a la menor y al que se rencuentra, por equivalencia, en la conclusión. Por lo tanto, el razonamiento de Aristóteles sólo es válido bajo la siguiente forma:

- Mayor (universal negativa): Ninguna οὐσία es una imagen genérica (=universal)

- Menor (universal afirmativa): Todo universal (=imagen genérica) es una imagen genérica

- Conclusión (universal negativa): Ningún universal (=imagen genérica) es οὐσία.

Pero lo que da la conclusión estaba ya planteado en un sentido (por homonimia) en la mayor, de manera que una simple conversión de sus términos llegaría (en el *mismo* sentido) al mismo resultado.

En cambio, el segundo referente de la expresión 'aquello que es dicho de un sujeto' falsifica a la mayor; se trata precisamente de la οὐσία universal, que a la vez se predica de un sujeto y es el substrato de otros universales que ella "contiene": es el caso de *animal*, que a la vez se predica de diferentes sujetos (por ejemplo de los hombres) y es substrato de universales contenidos por él ('razonable', 'mortal', etc). Es por lo tanto erróneo plantear en ese sentido que ninguna οὐσία es aquello que es dicho de un sujeto. Aquello que hay que decir es que "alguna οὐσία (por ejemplo el animal) es aquello que es dicho de un sujeto", pero en ese caso, el razonamiento de Aristóteles no se sostiene más.

Al señalar lo equívoco de la expresión "aquello que se dice de un sujeto", Siriano nuevamente acierta. De paso, pone al Aristóteles de Metafísica, Z, 13, en contradicción con el de *Categorías*, 2, el cual

precisamente definía a la "οὐσία segunda" por la relación 'ser dicho de un sujeto (καθ' ὑποκειμένου). Finalmente, denuncia de antemano, como descansando sobre una homonimia de la expresión 'aquello que es dicho de', la lectura "nominalista" de la noción aristotélica de οὐσία segunda.

3. El tercer argumento de Aristóteles descansa igualmente sobre un paralogismo de la homonimia. El Estagirita pretende encerrar a los platónicos en un dilema mereológico. O bien, lo universal es concebido como universal de las cosas singulares, es decir "concebido en ellas" y es una "parte" de ellas, pero entonces no puede ser predicado de ellas, pues "la parte no se predica del todo"; o bien es concebido como separado de ellas, pero entonces no puede estar enteramente en ellas todas. Siriano responde que todo ese razonamiento descansa sobre un equívoco de la palabra 'parte'. Un equívoco tanto más inexcusable puesto que es Aristóteles mismo quién, en las *Categorías*, ha separado la homonimia del término μέρος (parte). De hecho, *Categorías*, 7, 8a13-b24, distingue cuidadosamente entre "partes particulares", por ejemplo la mano de alguien, y "partes universales", aquí la mano como parte del hombre en general, tomado como especie. Ahora bien, una tal parte, universal y no particular, se predica del todo, es decir puede ser "concebida como existiendo en todas las cosas según lo que ellas tienen en común" (en el ejemplo elegido: de todos los hombres en tanto que ellos tienen manos). Se puede por lo tanto definir lo universal como "parte universal" de la οὐσία de una cosa, sin comprometer por ello la unidad del individuo. El error de Aristóteles es de tomar el término μέρος en un solo sentido, cuando él mismo estableció el principio de la distinción entre las partes (particulares) de las οὐσίαι primeras y aquellas (universales) de las οὐσίαι segundas. De tal manera, una vez más, Siriano opone a las tesis de Z, 13, una tesis extraída de las *Categorías* – lo cual confirma el privilegio ejercido por esa obra tanto en la exégesis platónica de Aristóteles como en la génesis de la problemática de los universales.

4. El cuarto argumento denunciaba lo absurdo de la tesis que lleva a derivar "una cosa particular y una sustancia de una simple cualidad". Siriano responde que aquí, como precedentemente, Aristóteles funda su argumentación sobre un equívoco, ya que "trata como una sola y misma cosa la "simple cualidad' y la cualidad esencial". Ahora bien, no se puede asimilar una simple cualidad, es decir una cualidad accidental,

como *blanco* y una cualidad esencial como *razonable*. Al tratar como sinónimos dos homónimos, Aristóteles se contradice nuevamente, ya que es él quien, en *Categorías*, 5, 3b10-23, estableció pacientemente que lo "universal determina la cualidad de la οὐσία e indica su *cualidad esencial*" (Siriano hace aquí alusión a la distinción trazada por Aristóteles entre "el blanco que no significa nada más que la cualidad" y "hombre o animal, los cuales *atribuidos a una pluralidad* [...] determinan la cualidad en relación a la sustancia" primera y "significan una sustancia" primera "de tal cualidad", Tricot, p. 15). El Aristóteles de *Categorías*, 5, admite por lo tanto, contra aquel de Z, 13, que la "sustancia individual procede de los universales", ya que él mismo plantea que la sustancia segunda determina la cualidad esencial de las sustancias primeras. Bajo pena de de dejar las cosas "completamente divididas, sin *comunicar* entre ellas", hay que admitir que ciertas cosas (a saber las cosas de misma especie o de mismo género) "tienen en común lo universal como λόγος considerado como existiendo en todas ellas". En su respuesta a Aristóteles, Siriano hace visible el *primer* gesto que caracteriza al realismo platónico de las formas participadas: el paso de una expresión como 'las cosas comunican entre ellas' a una expresión como 'las cosas tienen esto en común' (a saber un universal presente en *ellas todas* como fundamento de su *comunicación*), paso operado originariamente por Sócrates en la secuencia (Q2)-(R-3') del Menón.

5. El quinto argumento demostraba lo absurdo de la tesis de la sustancialidad de los universales mostrando que ella conducía a decir que, la οὐσία *animal* estando planteada como existiendo en Sócrates, habría en él una οὐσία que sería οὐσία de dos cosas, *i.e. de Sócrates* y de *hombre* (y no de la clase de los animales, como lo sugiere erróneamente Tricot, p. 427, n.2). Siriano responde que, en el caso considerado, lo universal 'animal' no está dicho de Sócrates como predicado de dos οὐσίαι diferentes (la οὐσία Sócrates y la οὐσία hombre), sino que es dicho de Sócrates "no como Sócrates sino como hombre". Aquello que se predica de Sócrates como Sócrates no es 'animal', es 'barrigón' o 'ateniense'. 'Animal' se predica de Sócrates en tanto que él forma parte del λόγος que expresa su cualidad esencial: *hombre*, es decir en tanto que él forma parte de su fórmula definicional de hombre ('*animal* + razonable + mortal + bípedo'). Animal no es por lo tanto en Sócrates la οὐσία de dos cosas, sino predicado de la οὐσία de Sócrates como hombre.

6. El sexto argumento de Aristóteles era poco claro. A juzgar por la respuesta que le hace Siriano, hay que comprender que él objetaba que si el hombre era οὐσία, ninguna "parte" de la definición de una cosa, por ejemplo la parte *animal* en la definición de Sócrates, podía ser οὐσία de lo que sea, ni existir separadamente de sus especies, a saber las "especies particulares del animal", de las cuales, precisamente, *hombre*. A esto Siriano replica que Aristóteles cede nuevamente ante la homonimia del término μέρος (parte). Es cierto decir que las partes que entran en la definición de una cosa, por ejemplo Sócrates, "no convienen a nada más ni se separan de él". Pero son partes particulares y es en tanto que particulares, *i.e.* en tanto que ellas indican su esencia *individual*, que no pueden ser separadas del sujeto del cual son predicadas. No por ello se aplica esta observación a las partes entendidas como partes universales, pues, como οὐσία segunda, *animal*, parte de *hombre* tomado él mismo en un sentido universal, conviene a otros sujetos que Sócrates y está separado de él. Esta respuesta y la precedente anticipan la doctrina que Duns Scoto desarrollará con la noción de *naturaleza común*.

7. El séptimo argumento es el argumento del Tercer Hombre. Siriano lo trata considerando que se dirige a la doctrina platónica de la participación tal como la ha resumido Alejandro de Afrodisia en su Comentario sobre la Metafísica: "Ellos [Platón y los platónicos] dicen que lo que es mutuamente semejante es mutuamente semejante por participación a alguna cosa idéntica, que es *eso* en el sentido propio, y la Idea es *eso*." La respuesta de Siriano es de una importancia capital, pues ella formaliza contra Aristóteles y, en parte, con sus propios términos, un modelo del universo causal, el cual, bajo formas diversas y por canales diversos, se reencontrará a lo largo de la Edad Media.

El centro de la tesis trata sobre la noción de similitud. Hay, según Siriano, dos tipos de semejanzas, la primera es la de una pluralidad de cosas respecto a la cosa única de la que proviene. Esta semejanza, que Siriano marca con una expresión platónica, ἀφ' ἑνός (latín: *ab uno*), que Aristóteles mismo utiliza en la *Etica en Nicómaco*, I, 6, para indicar el tipo de unidad presentado por cosas que tienen el mismo origen – la unidad llamada "de proveniencia" (ver recuadro) -, es una propiedad de la cosa derivada. Siriano le opone un segundo tipo de parecido que caracteriza no la cosa derivada, sino la *causa de la derivación*, dicho de otra manera el parecido del modelo a la copia y no más el de diversas copias entre ellas

en tanto que ellas se parecen al mismo modelo. El parecido del modelo a su copia es el de la causa eficiente a sus efectos. Por lo tanto, hay que distinguir bien la semejanza que tienen entre ellas todas las imágenes de Sócrates, que "provienen de una cosa única y se refieren a una cosa única", y el parecido por el cual "se dice que Sócrates se parece a sus imágenes". Sócrates es la causa eficiente de la pluralidad de las imágenes de Sócrates que se forman en el espíritu de los que lo ven, él es causa del parecido de sus imágenes entre ellas. Es esa doble semejanza la que actúa en la teoría de la participación injustamente estigmatizada por Aristóteles y Alejandro y que invalida su recurso al argumento del Tercer Hombre: bajo pretexto que *hombre* se predica tanto de las cosas particulares como de la Idea, no hay que plantear "un tercer hombre fuera del hombre particular y de la Idea, ni un cuarto, predicado del tercero, de la Idea, de los hombres particulares y así sucesivamente al infinito". Hay cosas singulares que son semejantes entre ellas y semejantes a lo universal en virtud de una misma "unidad de origen", pero la causa eficiente de ese parecido es lo universal mismo, lo cual bloquea la regresión al infinito.

Al elegir el ejemplo de la imagenes de Sócrates, Siriano justifica el recurso a un tipo de causalidad que no se esperaba: la causalidad eficiente, no la causalidad formal-ejemplar. Es que la imagen no es aquí el simple retrato, efectuado por el artista (causa eficiente) a partir de un modelo exterior (causa formal), sino la causa (eficiente) de una percepción sensorial. Al hacer de lo universal la causa eficiente del parecido de las imágenes entre ellas, Siriano les atribuye un dinamismo causal de un tipo particular que produce a la vez una pluralidad de efectos y la unidad de esa pluralidad. Expresado en el lenguaje aristotélico de la teoría de las cuatro causas, el poder causal de lo universal no tiene todavía su verdadero nombre platónico. Ese poder causal entendido ya no como cosa, sino como causa, que se reencontrará nuevamente bajo formas diversas en la Edad Media, es nombrado más apropiadamente en la respuesta al octavo argumento.

Acerca de la noción aristotélica de unidad de proveniencia

En la *Etica en Nicómaco*, I, 6, 1096b26-31 (trad. Tricot, p. 51-53), al criticar la noción platónica de un Bien en sí, Aristóteles muestra que el bien se dice en tantos sentidos como el ser y concluye: "El bien no es por lo tanto algún elemento común dependiendo de una Idea única." Pero no obstante la cuestión no está verdaderamente zanjada ya que prosigue: "Pero entonces, ¿en qué sentido los bienes son llamados con el nombre bien? No parece que estemos ante homónimos accidentales. ¿La homonimia proviene entonces del hecho que todos los bienes derivan de un solo bien (ἀφ' ἑνός) o de que ellos convergen todos a un solo bien (πρὸς ἕν, latín: *ad unum*)? ¿No se trataría más bien de una unidad de analogía (κατ' ἀναλογίαν)? [...] Pero sin duda esas son cuestiones a dejar de lado por el momento, pues su examen detallado sería más apropiado para otra rama de la filosofía [= la filosofía primera]." Esta simple enumeración de hipótesis, que en la *Etica en Nicómaco*, al menos, cambia (Aubenque), ha servido de matriz a la teoría medieval de la analogía del ser. Las expresiones ἀφ' ἑνός y πρὸς ἕν pero no κατ' ἀναλογίαν, vuelven como *ilustraciones* en *Metafísica*, I, 2, 1003a34-b5, cuando, afrontando el problema de la multiplicidad de los sentidos del ser, Aristóteles introduce una noción nueva, la "unidad focal de significación" (πρὸς ἕν λεγόμενον), que es el justo medio entre homonimia pura y sinonimia pura, para decir el rol central de la οὐσία como foco de toda predicación: "El Ser se toma en varias acepciones, pero es siempre relativamente a un término único, a una sola naturaleza determinada. No es una simple homonimia, pero, de la misma manera que todo lo que es sano se relaciona conla salud, tal cosa por la conserva, tal otra porque la produce, tal otra porque es el signo de la salud, tal otra finalmente porque es capaz de recibirla; de la misma manera también que lo médico se refiere a la medicine y se dice o de aquello que posee el arte de la medicina, o de aquello que le es naturalmente propio, o en fin de aquello que es la obra de la medicina [...], de la misma manera también, el Ser se toma en múltiples acepciones, pero, en cada acepción, toda denominación se hace en relación a un principio único."

8. El octavo argumento es una tesis central de la ontología de Aristóteles que los nominalistas del siglo XIV retomarán incansablemente: la unidad de la sustancia. Es imposible que una sustancia contenga en ella otras sustancias en acto. Por lo tanto, ninguna sustancia puede provenir de

οὐσία universales que estarían presentes en ella en acto. En otras palabras; la Forma separada, universal y trascendente de los platónicos no puede ser participada entrando como parte en acto en la οὐσία particular. "Una sustancia una no puede *provenir* de sustancias *contenidas* en ella." A esto Siriano responde que una sustancia particular, un hombre individual por ejemplo, deriva evidentemente de otras sustancias que están presentes en él ejerciendo su acto propio: es el caso del cuerpo del hombre que es hígado, corazón y cerebro, tres sustancias teniendo una actividad propia cada una, vegetativa o psíquica, que deriva de ellas en la unidad de una sola sustancia; pero es también el caso del "hombre único" que "nace de la convergencia del animal, de lo razonable y de lo mortal", tres "cosas que tienen una actividad particular cada una, dado que a causa de lo mortal, *nosotros* morimos, a causa de lo razonable, *nosotros* meditamos, mientras que a causa de lo animal, *nosotros* percibimos". El problema es explicar lo que asegura la unidad de las diversas partes en acto de un mismo todo, la unidad funcional de las partes del cuerpo como la unidad de las οὐσία que dan nacimiento a la οὐσία del hombre y de todo hombre como animal razonable mortal. Es para explicar el principio de esta unidad que Siriano introduce el verdadero nombre platónico de lo universal como potencia carnal. Para él, en efecto, el principio garante de la unidad de toda sustancia individual es aquello que él llama la "potencia unificante", el ἑνωτικὴ δύναμις, que unifica en un todo las múltiples partes esenciales que la componen, la"unición" (ἕνωσις) "que circula en todas ellas, como en el cuerpo".

9. Esa potencia unificante es la causa de la unidad del número.

10. Lo que hace que, contrariamente a los temores formulados por Aristóteles en el problema que cierra todo su desarrollo, las sustancias, incluso *unas*, no por ello son *simples*, sino *compuestas de otras sustancias* y por lo tanto definibles por ellas. No hay que confundir *unificación y simplicidad*.

Más que platónica, la noción de "potencia unificante" es evidentemente neoplatónica. El interés del análisis de Siriano es justamente el de plantear un principio fundamental del neoplatonismo, la noción de universal como potencia de unificación causal en acto en sus efectos, contra un principio fundamental del aristotelismo: la imposibilidad para una sustancia de contener otras sustancias en acto. La llegada del ἑνωτικὴ δύναμις En la formalización de la doctrina platónica de la sustancia ha desempeñado

un rol capital en la historia de la doctrina de los universales. A través de ella, es la henología neoplatónica que se apodera de la ontología, un gesto prolongado por Proclo, luego a través de Proclo, por Dionisio el seudo-Areopagita, que lo lo transmitió al mundo latino medieval. El enfrentamiento de Siriano y de Aristóteles sobre las preguntas planteadas por *Metafísica*, Z, 13, constituye una de las estructuras profundas de la problemática de los universales.

Lo universal según Aristóteles: el reordenamiento en el desconcierto

Es importante ahora releer los dos principales textos de Aristóteles sobre la génesis de lo universal, *Metafísica*, A, I y *Segundos Analíticos*, II, 19, para comprender a la vez la naturaleza de la reformulación que ha impuesto al aristotelismo la gnoseología neoplatónica de los siglos V y VI y el tipo de recurso que el texto de Aristóteles pudo no obstante, a través del peripatetismo árabe, ofrecer a los múltiples adversarios del platonismo durante la Edad Media tardía.

La génesis del concepto empírico según Aristóteles

En Metafísica, A, I, Aristóteles explica que, contrariamente al animal, "reducido a las imágenes y a los recuerdos" sensibles, el hombre se eleva de la memoria sensible y abstracta a la "experiencia" y de la "experiencia" a la "creencia universal": mediante la memoria "una multiplicidad de recuerdos de la misma cosa llega a constituir una experiencia", una "noción experimental", luego, de una "multiplicidad de nociones experimentales, se desprende una creencia (o juicio) universal" que es el principio del "arte" o de la "ciencia"[42]. La terminología de las traducciones modernas no deja adivinar lo que los antiguos podían entender en un tal proceso. Las traducciones medievales de Aristóteles son aquí más útiles. En la lectura *latina* de la *Metafísica*, las etapas descriptas por Aristóteles se dicen más simplemente: al definir la memoria como aquello que mediante la retención de las imágenes asegura la permanencia de las sensaciones, el Aristóteles" latino" plantea solamente que la "experiencia" (*experimentum*) nace en el hombre "de la memoria" y que el "arte" y la

[42] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 4-5.

"ciencia" nacen de la "experiencia". El nacimiento del arte es descripto en una fórmula lapidaria: "Hay arte desde el momento que, de varias nociones adquiridas por experiencia (*ex multis experimento intellectis*), nace una misma acepción universal (*universalis acceptio*) de aquello que es similar"[43]. Resumiendo la doctrina de Aristóteles, Joseph Moreau plantea en el mismo sentido, que para Aristóteles la memoria nace de la sensación, la experiencia de la repetición en la memoria y la "concepción de lo Universal", "principio del arte y de la ciencia", "de la experiencia razonada"[44]. Esta lectura de Aristóteles subraya las "tendencias empiristas, incluso sensualistas" de su doctrina del conocimiento: la ciencia, que tiene por objeto lo Universal, aparece allí como procediendo, *via* la imaginación y la memoria, de sensaciones que se ejercen siempre sobre lo singular. Ella corresponde perfectamente a la tesis del *De Anima* afirmando que "el alma no piensa jamás sin imágenes". La génesis del concepto "abstracto" en Aristóteles es, en ese sentido, la génesis de un concepto empírico: la "concepción de lo Universal" que nace del cotejo de las experiencias – aquello que Moreau llama "la experiencia razonada", otra manera de decir aquello que Siriano llamaba ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον acto de síntesis "lógica" que trata sobre una pluralidad de sensaciones.

El texto de la Metafísica daba indiscutiblemente a los medievales el medio de pensar en los mismos términos que los neoplatónicos las etapas (a)-(b) del proceso articulado en el modelo de Siriano. El paso a las etapas (c)-(d) no tenía razón de ser – ya que, como lo subraya no sin ingenuidad J. Tricot, "la génesis de la ciencia a partir de los datos sensibles constituía una crítica indirecta del platonismo, para el cual la ciencia y su objeto dependen del mundo trascendente"[45].

El pensamiento de Aristóteles está sin embargo lejos de ser tan "aristotélico" como lo creían los discípulos de John Stuart Mill. De hecho, en los *Segundos Analíticos*, II, 19, en un texto aparentemente dedicado también a la génesis del concepto empírico abstracto, Aristóteles parece querer expresamente enfrentar la pregunta tratada por Platón en el *Fedro* cuando yuxtapone la "unidad o la reflexión reúne la pluralidad de las sensaciones" y "el acto de inteligencia según la *Idea*". Dicho de

[43] Cf. Aristóteles, *Metafísica, Translatio media*, p. 7.

[44] Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962, p. 176-178.

[45] Cf. J. Tricot, *in* Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, Paris, Vrin, 1970, p. 4, n.1.

otra manera, el problema del paso de lo empírico a la Forma pura, que los neoplatónicos han impuesto a Aristóteles al inscribir su doctrina de la abstracción como etapa preliminar al conocimiento de las Formas separadas, está de cierta manera, *prefigurado* en Aristóteles mismo. Hay que examinar cuidadosamente ese texto para comprender cómo, allí mismo en donde él se esfuerza de construirle una alternativa, Aristóteles permanece todavía en el horizonte problemático del platonismo y parece acreditar la cuestión, no aristotélica, que la teoría neoplatónica del paso de los conceptos abstractos a las Formas puras, a través de la movilización de las Formas psíquicas, se esfuerza en resolver.

El desconcierto de lo sensible y el modelo "machista"

Ningún texto de Aristóteles sobre los "universales" es más ejemplar en su ambigüedad estructural, del *resto antiguo* que lo trabaja; ninguno es más revelador de un deseo de superar al platonismo en el terreno mismo en donde se anuda su *propio* problema; en síntesis, ninguno es más peripatético, es decir "platonizante", en su deseo de terminar con Platón que los *Segundos Analíticos*, II, 19. En un sentido, es ese contra-modelo del Fedro el que ha alimentado todas las derivas de la "replatonización" de Aristóteles.

De entrada, el texto parece proponer una formulación más fina de la génesis del concepto empírico superficialmente descripto en *Metafísica*, A, 1.

> Bien que la percepción sensible sea innata en todos los animales, en algunos se produce una persistencia de la impresión sensible que no se produce en los otros. De tal manera, los animales en los que esa persistencia no tiene lugar o bien no tienen absolutamente ningún conocimiento más allá del acto mismo de percibir, o bien solamente conocen mediante el sentido los objetos cuya impresión no dura; por el contrario, los animales en los que se produce esa persistencia retienen todavía, después de la sensación, la impresión sensible en el alma. – Y cuando una tal persistencia se ha repetido un gran número de veces, otra distinción entonces se presenta entre aquellos en los cuales, a partir de la persistencia de tales impresiones, se forma una noción, y aquellos en los cuales la noción no se forma.

> Es así como de la sensación viene aquello que llamamos el recuerdo, y del recuerdo varias veces repetido de una misma cosa viene la experiencia, pues una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia. Y es de la experiencia a su vez (es decir de lo universal en reposo todo entero en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad y que reside una e idéntica en todos los sujetos particulares) que viene el principio del arte y de la ciencia, del arte en lo que respecta al devenir y de la ciencia en lo que respecta al ser[46].

La secuencia que lleva de la sensación, "poder innato de discernimiento" (*potentia naturalis iudicativa*, dirá la traducción latina de Santiago de Venesia), a la concepción de lo universal parece idéntica en los dos textos. Los *Analíticos* reemplazan no obstante el término vago de "creencia universal" por el de "Universal" propiamente dicho y le atribuyen dos propiedades: (a) lo universal es una "unidad salida de la pluralidad", παρὰ τὰ πολλὰ (*unum praeter multa*, dirá la *Translatio Iacobi*), pero al mismo tiempo (b) él "reside uno e idéntico en los sujetos particulares." A primera vista, esos dos caracteres corresponden a las dos primeras clases de universales distinguidas por los comentadores neoplatónicos del siglo VI, *i.e.* (1) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν) y (2) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς), mientras la expresión 'universal descansando en el alma" parece remitir, por su parte, a lo que devendrá (3) lo universal posterior a la pluralidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). En realidad, por la expresión 'universal salido de la pluralidad', es decir 'puesto aparte', 'exceptuado de', Aristóteles apunta por el contrario a la tercera clase de universal, siendo su tesis que lo universal que "descansa en el alma", παρὰ τὰ πολλοῖς, es lo universal mismo que "reside en todos los sujetos particulares"[47]. Para tomar la medida de lo que caracteriza la

[46] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 3-5.

[47] Elias, *In Porph. Isag.*, ed. A. Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca", XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 49, 22-23, planteará en ese sentido una correspondencia entre las expresiones de la tercerapregunta de Porfirio ("si, finalmente, están *separados* o existen solamente *en las cosas sensibles y en función de ellas*") y la división neoplatónica de los "tres estados de lo universal" - χωριστὰ equivalente a πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς y ἐν τοῖς πολλοῖς a περι ταῦτα ὑφεστῶτα y περι ταῦτα ὑφεστῶτα a ἐπὶτοῖς πολλοῖς. En esa lectura, la tercera pregunta de Porfirio abre una alternativa entre la teoría de las Ideas(lo universal separado o teológico) y el conjunto de la posición aristotélica, en donde lo universal está a la vez en la pluralidad (como forma inmanente o causa formal, universal "físico") y "derivado" (como concepto abstracto, universal "lógico").

tesis de Aristóteles con relación a Platón, hay que comprender en que la doble afirmación de que lo universal existe fuera de la pluralidad residiendo al mismo tiempo idénticamente en cada particular, lejos de ser una contradicción, forma, por el contrario, el núcleo de una teoría a la vez original y coherente. Para esto, hay que analizar en detalle le continuación del texto (100a10-100b15).

Habiendo ubicado la secuencia memoria, experiencia, universal, Aristóteles explica cómo se efectúa el pasaje de los unos a los otros. Comentando esas líneas, J. Moreau observa que "lo que llama la atención en esa descripción, es que la ascensión hacia lo Universal parece efectuarse de manera totalmente maquinal, por la persistencia y la superposición de las imágenes sensibles"[48]. El maquinismo mental que sostiene todo discurso empirista sobre los universales ¿es verdaderamente lo que pretende Aristóteles? Examinemos y expliquemos cada tesis.

(T1): Los universales, "en reposo en el alma", principios del arte y de la ciencia, son *habitus*.

> Comentario: Lo universal es una *disposición* estable del alma, es decir la "estabilización" en ella de una "multiplicidad numérica de recuerdos". La noción de estabilización remite a una tesis central de la *Física* (retomada en *De an.*, I, 3, 407a32) en donde, sobre la base de una etimología uniendo ἐπιστήμη (ciencia) y στῆναι (detenerse), Aristóteles plantea que "el pensamiento discursivo (διάνοια) conoce y piensa por *reposo* y *detención*" (Fís., VII, 3, 247b10). Según Tricot, aquello que se estaboiliza de tal manera en el alma es "*aquello que hay en común* entre varias imágenes" sensibles "diferentes". Para J. Moreau, la estabilización es el producto relativo de la persistencia y de la superposición de las imágenes sensibles. De hecho, es en las siguientes líneas que Aristóteles propone un modelo para definir el proceso de estabilización.

(T2): Esos *habitus* no son ni "innatos en nosotros bajo una forma definida" ni "extraídos de otros *habitus* más conocidos", sino extraídos de los sentidos.

> Comentario: Los universales son producidos a partir de sensaciones, ellos no existen de antemano, listos, en el alma.

(T3): El proceso de formación de lo universal a partir de las sensaciones es comparable a la detención de una desbandada. Lo

[48] Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, p. 177.

universal se constituye a partir de imágenes sensibles como, "en una batalla (ἐνωτικη), en medio de una derrota, un soldado deteniéndose, otro se detiene, luego otro también, hasta que el ejército haya vuelto a su orden primitivo"[49].

Comentario: El modelo de la producción de lo universal es la "estabilización" de un ejército en derrota por la detención sucesiva de los fugitivos. Tal como lo entiende Aristóteles, el "reordenamiento lógico" del cual hablará Siriano es el de un frente que se *vuelve a formar* en el corazón de una batalla (ἐν) que se está perdiendo. El modelo que preside a la teoría aristotélica de la génesis del concepto empírico es por lo tanto *machista* más que *maquinista*. El aspecto militar de esa comparación ha perturbado a los traductores y a los copistas medievales – Santiago de Venesia dejó el término en griego, los copistas lo "latinizaban" bajo la formas más diversas, desde *in machine* hasta *in mathematice*.

¿Cual es la significación de un tal modelo?

La idea de restauración de un orden primitivo parece ser la versión aristotélica de la reminiscencia en el platonismo vulgar. Lo sensible no es la ocasión del "volver a recordar" de Formas contempladas por el alma ante de su caída en el cuerpo, es la puesta en orden de lo que está disperso, es decir presentado de manera dispersa, en las sensaciones que afectan a un alma entendida como "forma de un cuerpo natural organizado". A esta puesta en orden, Aristóteles le da el nombre de 'inducción' (ἐπαγωγή).

El proceso mediante el cual el pensamiento discursivo, διάνοια, se eleva a los "principios primeros" (τὰ πρῶτα) del arte y de la ciencia es por lo tanto la inducción gracias a la cual "la sensación misma produce en nosotros lo universal" (100b5). En el rigor de los términos, los conceptos más universales son las *categorías* – el texto dice: τὰ ἀμερῆ, a saber los conceptos "incompartibles" (trad. Tricot) o "absolutamente simples" (trad. Moreau), en resumen indivisibles, porque contrariamente a los otros conceptos universales, no están constituidos a partir de un dividendo, el género y de un divisor, la diferencia específica. Sin embargo, como Aristóteles mismo explica que los *Segundos Analíticos*, II, 19, es una exposición que hizo en otra parte, retomada, se puede estimar ya sea que el proceso aquí descripto precisa los primeros fundamentos de la teoría de la definición expuesta en II, 13, ya sea que explicita más ciertas fórmulas de Física, VII, 3, sobre la relación de lo universal a la percepción singular:

[49] Cf. Aristote, *Anal. Post.*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 245.

en los dos casos, no obstante, se trata de la elaboración de un mismo presupuesto, claramente expresado en *Física*, VII, 3, 5, *sq.*, según el cual: "Cuando una cosa particular es dada, es de alguna manera mediante lo general que se conoce lo particular[50]."

> Hay que comenzar por tomar en consideración un grupo de individuos similares entre ellos e indiferenciados y buscar que elemento idéntico pueden tener todos esos seres. Luego se debe hacer lo mismo para otro grupo de individuos lo cuales, aunque entrando en el mismo género que los primeros, son específicamente idénticos entre ellos, pero específicamente diferentes de los primeros. Una vez que, para los seres del segundo grupo, se ha establecido cual es su elemento idéntico para todos, y que se hizo lo mismo para los demás, hay que considerar si a su vez, los dos grupos poseen un elemento idéntico, hasta que se alcance una sola y única expresión, pues eso será la definición de la cosa. Si, en cambio, en lugar de llegar a una sola expresión, se llega a dos o a varias, es evidente que lo que se trata de definir no puede ser único sino que es múltiple[51].

En su descripción de la inducción en *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles tematiza por lo tanto en primer lugar lo que presupone la "toma en consideración de un grupo de individuos similares entre ellos e indiferenciados", consideración necesaria a la determinación misma del "elemento idéntico" que los caracteriza, a partir de dos enunciados centrales de *Física*, VII, 3 sobre la relación de lo general y de lo particular en la sensación y el funcionamiento del pensamiento discursivo por *fijación sobre la imagen*. Así, a su manera, Aristóteles reescribe el pasaje estratégico del Menón (Q,2)(R2) en el que Sócrates hace reconocer a su interlocutor una "no-diferencia" o "indiferencia" específica entre individuos antes de obligarlo a inferir de ello el εἶδος común como manera de resolver su "definición esencial" (περὶ οὐσίας).

La originalidad de *Segundos Analíticos*, II, 19, consiste en situarse no solamente *antes* de la consideración de un grupo de individuos "indiferenciados", sino antes de la presentación de una multiplicidad o pluralidad alguna, es decir al nivel mismo de la percepción del individuo singular. Para Aristóteles, en efecto, la primera aprehensión de lo universal tiene lugar a partir *y dentro* de la aprehensión de lo singular: reconocer

[50] Cf. Aristóteles, *Física*, loc. cit, trad. Carteron, Paris Les Belles Lettres, 1966, p. 82.
[51] Cf. Aristóteles, *Anal. Post.*, trad. Tricot, p. 223.

individualmente a Callias, es primeramente o al mismo tiempo ver *un hombre*. La *abstracción* inductiva supone una primera aprehensión, una *percepción*, de lo universal en lo singular.

Por lo tanto, más que de abstracción, hay que hablar de *injertos* sucesivos de lo más universal sobre lo universal singularizado en la percepción del individuo. Como lo explicará Temistio, percibir a Sócrates, es percibir al mismo tiempo que él es hombre, es percibir el hombre; ver tal cosa blanca, es pensar también el blanco. Esta es la razón por la que allí en donde Platón se contentaba con hacer decir a Menón que no es "por el hecho que ellas son abejas que las abejas difieren las unas de las otras", para fundar allí la posibilidad de ver su εἶδος común, Aristóteles plantea más radicalmente que, a partir de la sensación de lo singular, lo que es percibido es una "cosa específicamente indiferenciada", dicho de otra manera a la vez una abeja y el hecho que ella es abeja. Según él, es sobre esa primera *detención de lo universal* que se agregan y se superponen las detenciones sucesivas de las "nociones más universales", hasta remontar para terminar a los géneros categoriales supremos.

No es por lo tanto sobre la percepción de lo singular que está construida la de lo universal, sino sobre la percepción de lo universal en lo singular, en la medida que, en el individuo, nosotros captamos siempre al mismo tiempo lo universal que se encuentra contenido en él. Dicho de otra manera: aquello que es sentido es singular, pero en él se siente lo universal, se lo siente universalmente (*sentitur quidem singulare, sensus autem universalis est*).

> Cuando una de las cosas específicamente indiferenciadas se detiene en el alma, uno se encuentra en presencia de una primera noción universal; pues por más que el acto de percepción tenga por objeto el individuo, no por eso la sensación deja de tratar sobre lo universal: es el hombre, por ejemplo, y no el hombre Callias. Luego, entre esas primeras nociones universales, una nueva detención se produce en el alma, hasta que se detengan en ella finalmente las nociones incompartibles y verdaderamente universales: así, tal especie de animal es una etapa hacia el género animal, y esta última noción es ella misma una etapa hacia una noción más alta[52].

Es en el momento preciso en el que se termina la teoría de la inducción de lo universal a partir de la sensación que Aristóteles, que venía de arrancarse del platonismo sobre el terreno mismo del Menón,

[52] Cf. Aristóteles, *Anal. Post.*, trad. Tricot, p. 245-246.

parece volver a caer en él. Esta recaída aparente es lo que ha legitimado la interpretación peripatética y la reactivación, en un nuevo marco, del modelo concordatorio de Siriano.

Pensamiento discursivo, intuición intelectual y conocimiento metafísico

Las últimas líneas de *Segundos Analíticos*, II, 19 (100b5 *sq.*), introducen una suerte de ruptura con el "empirismo sensualista" que supuestamente reinaba en su primera parte. De hecho, después de haber afirmado que los *habitus* o "principios" del arte y de la ciencia provenían, *vía* lo universal "en reposo en el alma", de la "percepción sensible", un tema que la escolástica sintetizará en el adagio: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, Aristóteles declara brutalmente que "los *habitus* mediante los cuales nosotros captamos la verdad" dependen de una facultad superior al "razonamiento", aquella que J. Tricot presenta bajo el término 'intuición'[53]. Siendo la palabra 'intuición' la traducción del griego νοῦς Aristóteles parece así resucitar la distinción platónica del pensamiento discursivo, διάναια, y de la intuición intelectual, νόησις[54]. En la interpretación que él proporciona del pasaje, J. Moreau da un relieve

[53] Cf. sobre el mismo tema, *Anal. Post*, I, 18, trad. Tricot, p. 95-97: "Está claro que si un sentido viene a faltar, necesariamente desaparece una ciencia, que es imposible adquirir. En efecto, solamente aprendemos por inducción o por demostración. Ahora bien, la demostración se hace a partir de principios universales y la inducción, de casos particulares. Pero es imposible adquirir el conocimiento de los universales de otra manera que no sea la inducción, ya que incluso aquello que uno denomina los resultados de la abstracción sólo pueden ser accesibles mediante la inducción [....] ." Ese texto rompe doblemente con el platonismo: (1) al afirmar que los seres matemáticos "abstractos" son "inducidos" a partir de lo sensible y no existen en sí y (2) reabsorbiendo la relación del alma a lo conocible en una relación de *aprendizaje* (por inducción o demostración) que excluye todo recurso a la *reminiscencia*.

[54] La percepción de una tensión interna a *Anal. post.*, II, 19 es a la vez un dato de la tradición interpretativa y un elemento motor de la exégesis peripatética árabe y medieval. La pertinencia de esta lectura, retomada en los modernos(*the orthodox view*)es enérgicamente cuestionada por J. Barnes en *Aristotle's Posterior Analytics. Translated with Notes* ("Clarendon Aristotle Series"), Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 256-260. Barnes critica, en particular, la traducción de νοῦς por "intuición" (que él reemplaza por "comprensión") y la identificación del "νοῦς de los principios" con el νοῦς perceptual o "cuasi perceptual" que trata sobre los individuos (en particular los individuos matemáticos). Seguimos aquí el "punto de vista ortodoxo" porque despliega los presupuestos de la lectura "peripatética" medieval que descansa sobre las confusiones analizadas por Barnes.

particular a esa reforma del platonismo y justifica por una preocupación epistemológica la superación de la inducción. Dado que toda ciencia es cierta en la medida en la que ella se detiene en conclusiones demostrativas ciertas, no puede haber ciencia de los principios mismos de los cuales las conclusiones son inferidas. En el punto de partida de la ciencia, en el principio de la demostración, hay que plantear un cierto número de indemostrables. Como indemostrables, los "principios de la ciencia", es decir de la razón discursiva, de los cuales Aristóteles aseguraba antes que ellos "provienen" de la experiencia, no pueden ser *dados* por la διάναια. Ahora bien, hay dos clases de indemostrables: las hipótesis en las que se "asume necesariamente que la experiencia no puede sustraerse a la determinación matemática" y los "conceptos en donde se expresa la unidad" de los "objetos naturales que distingue espontáneamente nuestra percepción". Le corresponde por lo tanto a la intuición intelectual, y a ella sola, de proveer los "principios de la representación matemática de los objetos" y aquellos de "la organización universal, las esencias de los seres naturales". En efecto," todo ser natural tiene una esencia, objeto de la definición y aun cuando esta deba ser elaborada por el análisis inductivo, *la unidad de lo definido, la unión necesaria de sus elementos, solamente puede ser captada por un acto intelectual irreductible a una constatación empírica*". Esta última tesis es evidentemente crucial, pues ella implica que sea necesario buscar en una "intuición de las esencias" la *razón* de los juicios verdaderos desplegados en las verdades predicativas.

Para J. Moreau, la intuición aristotélica de las esencias en tanto que ella "es solidaria de una visión finalista del mundo" "se une a la νόησις platónica, que remontando a la Idea del Bien, define la esencia de cada cosa". Evidentemente, ningún texto de Aristóteles habla con el rigor de los términos de una "intuición intelectual de las esencias". El nombre aristotélico de una tal intuición es dado en dos pasajes del *De anima* que J. Moreau coordina: se trata de la "intelección de los indivisibles"(ή... τῶ ἀδιαιρέτων νόησις), del cual habla el *De anima*, III, 6, 430a26, y la de los "objetos inmateriales", alegada en III, 6, 430b31. La coordinación de lo "indivisible" y de lo "inmaterial" en una misma teoría de la intuición de las esencias, la jerarquización que ella implica entre la razón o διάναια y el intelecto o νοῦς, la discursividad y la intuición, podían dar lugar a dos teorías diferentes. Una de ellas consistía en mantener en tensión necesaria una definición de la forma de los seres naturales que implican

la existencia de una materia determinada (ya que, para Aristóteles, todo ser natural está *esencialmente* compuesto de materia y de forma) y una definición de la forma como "esencia simple e inmaterial", haciendo del ser compuesto "una sustancia, un objeto *unificado*, comprensible en una definición"; la otra, en distinguir diversos tipos de formas y, así, diversos tipos de conocimiento formal. En un caso, la intelección de los "inmateriales" equivalía a pensar la esencia inmaterial de un ser compuesto de forma y de materia, a abstraerla; en la otra, equivalía a pensar una Forma inmaterial separada de todo ser material. Se podía también plantear que, lejos de excluirse, esos dos tipos de intelección dependían de disciplinas diferentes o que se sucedían en el alma humana.

Todas esas vías han sido exploradas en el peripatetismo árabe y latino. Las examinaremos más adelante. No obstante, como es la última solución la que parece haber inicialmente inspirado la exégesis "peripatética" árabe de Aristóteles, es por ella que se comenzará aquí. Antes, deberemos presentar lo que a veces la ha rodeado, a veces simplemente acompañado: la teoría de los tres estados de lo universal y el prolongamiento particular que le ha dado Siriano al introducir una teoría de las Formas rehabilitando la reminiscencia platónica sin sacrificar la abstracción aristotélica. Antes de tratar a Avicena, seguiremos el destino de esta teoría neoplatónica en aquel que los mismos Arabes llamaron "el Primer Maestro después de Aristóteles": Al-Fârâbî. Mostraremos que, sin volver a la Teoría de las Formas de Siriano, la vía peripatética de Al-Fârâbî, que se puede llamar vía *metafísica*, ha proporcionado una nueva inversión del modelo que ella vehiculaba estructuralmente. Esa reclasificación metafísica del modelo de Siriano, operado ejemplarmente en Al-Fârâbî en la perspectiva del concordato filosófico entre Platón y Aristóteles, nos permitirá seguir hasta su resultado latino, en Roger Bacon y los maestros parisinos de la primera mitad del siglo XIII, una solución original al problema de los universales, que nada había preparado en la tradición latina primitiva (la de Boecio y de la *Logica vetus*) y que, durante un tiempo, hizo competencia en el espíritu de los cristianos de Occidente con las otras dos grandes teorías árabes: la del Donador de las formas según Avicena, que procedía del universo de Al-Fârâbî, y la del Intelecto único y de la abstracción según Averroes, que trataba de liberarse de ella. Es por lo tanto une serie compleja de hilos que tenemos que anudar nuevamente aquí, para poder comprender luego lo que separa las posiciones en presencia a partir de fines del siglo XII.

La teoría neoplatónica de los tres estados de lo universal

Los comentadores neoplatónicos del *Isagogé* – Ammonius[55], Elias[56] y David[57] – han desarrollado una teoría original del estatuto ontológico de los universales; voluntariamente dejada de lado por Porfirio: lo que hemos llamado la teoría de los "tres estados" de lo Universal, la cual corre desde la Antigüedad tardía hasta fines de la Edad Media, tal como un motivo escondido en una alfombra oriental.

El sello de lo universal, o la impronta del heroe

Tal como lo ha mostrado Philippe Hoffman, del cual seguimos aquí la exposición, Amonio, Elías y David "comparan lo Universal bajo sus tres estados al retrato de un héroe (Aquiles, Ajax, Hector) grabado sobre el engarce de un anillo y reproducido luego por impresión sobre varios pedazos de cera, luego concebido posteriormente y "impreso" en el alma –a título de representación mental abstracta de la pluralidad de las imágenes sensibles y "posterior" a esa pluralidad– por un hombre que observa esas reproducciones sensibles y descubre su similitud y su común derivación a partir del modelo único".[58]

Como ya se ha visto, el empleo del término εἶδος en Platón podía legítimamente requerir una tripartición de ese tipo, teniendo en cuenta la tendencia de los comentadores a presentar como orgánicamente ligadas en un sistema a las diversas fluctuaciones, evoluciones o disonancias del pensamiento platónico. Las tres acepciones de la palabra εἶδος, la Forma separada del *Fedón*, la forma inmanente del *Menón* y el "universal lógico" del *Teeteto*, se dejaban fácilmente coordinar por la metáfora del anillo. La definición de lo universal abstracto como ὑστερογενές; es decir "posterior en el orden del ser" permitía además acercarse a uno

[55] Cf. Amonio, *In Porph. Isag.*, Ed. A Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca", IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891, p. 41, 10-42, 26 y 68, 25-69, 2.

[56] Cf. Elías, *In Porph. Isag.*, Ed. A Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca", IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 48, 15-30.

[57] Cf. David, *In Porph. Isag.*, Ed. A Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca", IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1904, p. 113, 14-29.

[58] Para todo lo que sigue, cf. Ph. Hoffmann, "Résumé", in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux, Ecole pratique des hautes études, Vème section*, t. 101, 1992-1993, p. 241-245.

de los temas centrales del aristotelismo, ya que expresaba el estatuto "lógicamente posterior" del concepto empírico abstracto, tal como lo enunciaba la fórmula del *De Anima*, I, 1, 402b7-8[59]. Incluso volvía a conectar, de una cierta manera, con el estoicismo ya que, según Simplicius, la tesis de los filósofos que sostiene que la teoría aristotélica de las categorías trataba sobre "diez géneros" entendidos en el sentido lógico como "productos derivados" que "solo existen en el pensamiento" se emparentaba con la opinión de los estoicos.

La coordinación entre las dos primeras acepciones, platónicas, de la forma y la noción de un género "lógico" que se podía interpretar en el sentido de Aristóteles, se impuso en todo caso, como una tesis cardinal de la exégesis "concordataria" neoplatónica. Se puede resumir así la doctrina común. Hay tres tipos de universales: (1) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν); (2) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς); (3) los universales posteriores a la pluralidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). Esos tres tipos de universales o más bien esos tres estados de lo universal, pueden ser comparados a los tres estados del retrato del héroe: al estado (1) corresponde el retrato de Aquiles grabado sobre el engarce del anillo; al estado (2), "las diferentes impresiones de ese retrato sobre los diferentes pedazos de cera"; al estado (3), "la representación de Aquiles en el alma del observador que ha examinado las diferentes impresiones, reconocido su similitud y concebido por abstracción la figura única que ellas reproducen".

En la perspectiva estrictamente neoplatónica de una complementariedad, concordancia o "sinfonía" entre las ontologías de Platón y de Aristóteles, los tres estados de lo universal corresponden a tres modos de ser de aquello que el Estagirita llamaba los géneros y las especies. "Los universales anteriores a la pluralidad corresponden a los Modelos (παραδείγματα) que son también las Ideas platónicas o las "razones demiúrgicas": son los géneros y las especies que subsisten, separados de la materia, en el Intelecto demiúrgico y ellos son el contenido mismo del conocimiento divino. Los universales en la pluralidad son por ejemplo el εἶδος (Forma-especie) del Hombre inserto en los hombres individuales: es la Forma "participada", en el sentido platónico), inseparable de la materia. Los universales posteriores a la pluralidad son por ejemplo el εἶ δος. Del Hombre concebido por abstracción a partir de la consideración

[59] Cf. A.C. Lloyd, *Form and Universal*..., p. 51 y 72-74.

de los hombres individuales y posterior a estos: son el producto propio del conocimiento humano y subsisten en nuestra alma"[60], incluso más radicalmente, en el alma de los "sabios".

Concebida de tal manera, la doctrina de los tres estados de lo universal permitía una articulación del campo filosófico. Se sabe que Amonio distribuía las diversas clases de "géneros" como otros tantos objetos específicos para las tres grandes disciplinas de la filosofía: los géneros en las cosas o géneros inmanentes, "insertos en la pluralidad" de los individuos, constituyendo los objetos de la "fisiología", es decir la " ciencia de la naturaleza"; los géneros en un sentido "posterior", dotados de una existencia puramente mental (noemática), los de la lógica; y los "géneros anteriores a la pluralidad", dicho de otra manera los géneros trascendentes, los "ejemplares", los de la "teología".

La teoría escolástica latina de los tres estados de lo universal, *ante rem, post rem* e *in re*, es la prolongación medieval de la teoría neoplatónica de los universales. Pronto volveremos sobre esto.

Las formas de Siriano o como armonizar a Aristoteles y Platon

Todo el pensamiento moderno desde Kant ha sido marcado por el problema de la relación entre el concepto y la Idea. En Kant, el concepto del entendimiento y la Idea de la Razón son a la vez opuestos y articulados. En Hegel, son opuestos. Ese problema de articulación del concepto y de la Idea ha existido durante toda la Edad Media y las diversas escuelas filosóficas se han constituido ya sea para establecer su realidad, ya sea para suprimir uno de los términos en beneficio del otro. Al proceder así, no obstante, es un modelo único, el de la lectura concordataria de Platón y de Aristóteles tal como lo había formulado el neoplatonismo, al que fue puesto en crisis. Una misma estructura sostiene así, desde este punto de vista, todo el desarrollo filosófico de la Antigüedad hasta el idealismo alemán y, a través de él, hasta la crítica fenomenológica de la doctrina empirista de la formación del concepto general abstracto.

La armonización de las filosofías de Platón y de Aristóteles ha sido el *leitmotiv* de todos los neoplatonismos, desde el neoplatonismo tardío propiamente dicho hasta las diversas formas de aristotelismo neoplatonizante que, desde el Oriente musulmán al Occidente cristiano,

[60] Cf. Ph. Hoffmann, "Résumé", *loc. cit.*, p. 242.

se han sucedido en el transcurso de la *translatio studiorum*. La teoría de los universales le proporcionó un marco específico, que permite comprender lo que une en profundidad el neoplatonismo griego, el peripatetismo de Al-Fârâbî y el realismo de la escolástica latina del siglo XIII. No obstante, esta unión estructural deja aparecer una carencia. Más exactamente, es sobre la desaparición del término medio, que en el neoplatonismo tardío permitía asegurar teóricamente la complementariedad de las doctrinas de Aristóteles y de Platón, que se fundaron las reconstituciones posteriores. Ese hogar faltante, esa mancha ciega, esa sutura olvidada reside en una tesis particular de los comentadores tardíos de Aristóteles, que recibió hace poco tiempo la atención que merecía. Su programa es simple: se trata de poner en relación la doctrina de los tres estados de lo universal con una semántica y una psicología que retoma la distinción (desarrollada por Simplicio) entre las palabras (φωναί, λέξεις o ὀνόματα) y las cosas (πράγματα)[61], ya sea que se trate de las realidades singulares o de las Realidades trascendentes, agregando al mismo tiempo a los "conceptos abstractos" aristotélicos imágenes psíquicas de las Formas inteligibles, unas clases de ideas innatas susceptibles de abrir a la mirada del alma una visión de dichas Formas puras.

En esa perspectiva, el lugar del "noema" se desdobla. La tríada de las palabras, de los conceptos y de las cosas se redefine en una estructura de cinco términos, reagrupándo las palabras, las cosas singulares, los conceptos abstractos, las Formas psíquicas y las Formas separadas, una estructura en donde se articulan dos procesos gnoeseológicos distintos, pero complementarios: el proceso de la abstracción, descripto por Aristóteles, y el de la reminiscencia, descripto por Platón. En Siriano, promotor de esta nueva doctrina adoptada por los neoplatónicos de los siglos V y VI, la articulación de la abstracción y de la reminiscencia es presentada como un verdadero dinamismo en el que, como lo estableció magistralmente Ph. Hoffmann, lo universal "aristotélico" juega un rol de *disparador* de la reminiscencia platónica.

El punto de partida de la doctrina de Siriano es el pasaje de *Fedro*, 249b-c, en el que Platón pone un punto final a la doctrina de la reminiscencia expuesta en *Menón*, 80d *sq.*, y *Fedón*, 72e. *sq*. Introduciendo la noción del "volver a recordar", el texto enuncia que "es necesario en

[61] Cf. Simplicius, *In Cat.*, ed. Kalbfleisch ("Commentaria in Aristótelem Graeca", VIII), Berlín, G. Reimer, 1907, p. 12, 16-13, 11.

el hombre, que el acto de inteligencia tenga lugar según aquello que se llama Idea, yendo de una pluralidad de sensaciones a una unidad en donde los reúne la reflexión", y prosigue. "Ahora bien, esta es una rememoración de esas realidades superiores que nuestra alma vio antaño, cuando ella caminaba en compañía de un Dios, cuando ella miraba olímpicamente esas cosas de las cuales ahora decimos que existen, cuando ella alzaba la cabeza hacia aquello que tiene una existencia real[62]." La yuxtaposición, en la misma frase, de un acto de pensar según una Forma o Idea en la reminiscencia, y de un acto de síntesis "lógica", partiendo de la sensación (ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον), planteaba un problema humillante a todo neoplatónico: ¿cómo articular lo inarticulable, a saber el resultado de un "trabajo de agrupación por la razón" lógica y la "Forma inteligible" trascendente "captada en la reminiscencia"? La originalidad de Siriano consiste en introducir un intermediario entre esos dos extremos, entre "el acto de síntesis racional" (λογισμῷ ξυναιρεῖν) y la reminiscencia, el concepto abstracto de Aristóteles, producto del pensamiento humano, y la Idea trascendente de Platón. Ese intermediario es una "Forma psíquica" que posee cualidades de las dos realidades que ella reúne: ella tiene el mismo λόγος, el mismo contenido definicional que el concepto abstracto, pero, al mismo tiempo, ella es también la imagen inmanente del alma, "de la Forma inteligible" trascendente "que está en el Intelecto divino". La reminiscencia no tiene nada que ver con la formación del concepto empírico abstracto: es,un proceso que juega en su orden propio, entre la Forma psíquica como imagen de la Forma inteligible, y esta Forma misma, un proceso que permite al alma de ver al original en su copia.

El proceso de abstracción aristotélico viene así a inscribirse como un momento necesario en un proceso más vasto que, a partir de lo abstracto, permite, a través de la mediación de la Forma psíquica, de remontar a lo separado[63]. El alma racional del hombre "puede, a partir [de la observación] de los [caracteres] comunes coordinados en las realidades singulares, reunir mediante la reflexión a partir de lo común que está en Sócrates, en Platón y en sus semejantes lo Universal abstracto". Luego,

[62] Cf. Platón, *Fedro*, 249b-c, trad. L. Robin, *Platón, Obras completas*, II, Paris, Gallimard, 1964, p. 39.

[63] Cf. Siriano = Hermías, *In Platonis Phaedrum Scholia*, Ed. P. Couvreur, Paris, 1901; reimpr., Hildesheim-New York, Olms, 1971, p. 171, 4-30.

sobre la "base de esos [Universales abstractos], ella puede *proyectar* (ver recuadro) los Universales que son inmanentes esencialmente al alma, por la mediación de los cuales – ya que [esos Universales inmanentes al alma] son imágenes [de las Formas inteligibles] – el alma tendrá el, recuerdo de las Formas que está en lo Inteligible" (trad. Ph. Hoffmann). Hay en el alma dos tipos de λόγοι: uno (λόγοι-1) es adquirido por inducción y "agrupación" a partir de lo singular, es por ejemplo, la noción abstracta universal del Caballo" manipulada en el pensamiento discursivo o "lógico"; el otro (λόγοι-2) es "connatural" al alma humana y "poseído" por ella en virtud de su esencia, es lo Universal sustancial "Caballo" que sirve de punto de partida al ascenso hacia la Forma separada, contenida de una manera trascendente en el intelecto del Demiurgo. Hay de tal manera, un proceso complejo que, si osamos decir, hace, mediante cuatro etapas sucesivas, comunicar el universo de Aristóteles con el de Platón: (a) el alma racional observa "los rasgos comunes en los individuos"; (b) ella forma mediante un acto sintético nociones abstractas (λόγοι-1), lo que" provoca" en ella "como una estimulación de una movilización de las Formas psíquicas": (c) ella "hace presentes a ella misma" y "proyecta" las "Razones universales" (λόγοι-2) que están sustancialmente en ella"; (d) ella "remonta mediante una reminiscencia de esas Formas psíquicas hasta sus modelos", "las Formas contenidas en el Intelecto demiúrgico", que son las causas supra eminentes de todas las "'Formas de rango inferior".

El pasaje de (a)-(b) a (c)-(d) es el momento crucial en donde se entabla la posibilidad de una mediación entre aristotelismo y platonismo. El dinamismo que lo organiza supone a la vez un recubrimiento, una iniciación y una reactivación. Un recubrimiento, pues es necesario que el λόγος producido por abstracción y el λόγος connatural del alma se "superpongan" para asegurar la continuidad del proceso (lo que es posible en la medida en que su "contenido" noemático o definicional "es el mismo"). Una iniciación, pues es necesario que el concepto abstracto "excite" o "movilice" a la Forma psíquica, para que en su reactivación, ella abra la vía a la reminiscencia. Allí en donde Platón planteaba en términos confusos el principio de un ascenso directo de la forma sensible a la Forma inteligible, Siriano inscribe por lo tanto a la reminiscencia en un especio propiamente platónico, el del *Timeo*, "que separa el alma del Intelecto demiúrgico y las Formas psíquicas, de sus Modelos inteligibles". La verdadera vía platónica comienza así exactamente allí

en donde termina la de Aristóteles, ella va de la Forma (psíquica) a la Forma (inteligible). La excitación de la Forma psíquica por la formación del concepto abstracto no deja de ser un paso previo indispensable para la mayor parte de los hombres.

Acerca del concepto neoplatónico de proyección

La proyección (προβολή) es un concepto fundamental de la epistemología neoplatónica. Proclo recurre a ella particularmente para formalizar le distinción entre dos aspectos diferentes de la imaginación, uno de receptividad y de retención con respecto a lo sensible (es en ella que "se imprimen los fantasmas de lo sensible"), el otro de receptividad con respecto a las *formas interiores* "proyectadas en ella como en un espejo por el alma actuando según su capacidad de conocer" (*In Eucl.*, p. 141, 4-13). La proyección así definida caracteriza la actividad del matemático que, "a partir de las formas que ha proyectado en el espacio matemático, vuelve a los λόγοι que estaban primeramente en el alma" (Charles, 1971, p. 251). Esto, por una razón simple que radica en el estatuto *intermediario* del objeto matemático. Tal como lo observa Taormina (1993, p. 243): "El objeto matemático es una mediedad entre la ausencia de división de lo inteligible y la división de lo sensible. No es obtenido a partir de lo sensible, ni por condensación de los caracteres particulares como dicen los estoicos: se obtiene más bien por una proyección de los elementos que la sustancia del alma recibe de los inteligibles". El modelo proyectivo del conocimiento es esencialmente adaptado al estatuto del objeto matemático y tiene la función particular asumida por la imaginación en la actividad matemática: la imaginación "es el movimiento proyectivo y procesivo de la διάνοια que necesita de la φαντασία para percibir, como en un espejo, lo que ella contiene de manera concentrada y replegada. En efecto, ella posee los λόγος, pero como ella no es capaz de verlos, ella los despliega y los transporta en la imaginación", "y en esta o, con esta, ella desarrolla el conocimiento de ellos, satisfecha de la separación con las cosas sensibles y de haber encontrado una materia imaginativa bien dispuesta a recibir sus formas propias" (*In Eucl.*, p. 545, 1, *sq.*). La originalidad de Siriano, maestro de Proclo es, parece, de extender un modelo más allá de lo matemático y de articular, gracias a él; la abstracción aristotélica con la reminiscencia platónica para solucionar, en general, el problema central de de la filosofía post-aristotélica: la oposición entre el "empirismo" y el "inneismo".

Los avatares de la armonía: abstracción e iluminación en el peripatetismo árabe

El peripatetismo árabe heredó el proyecto central del neoplatonismo de los siglos V y VI: la armonización de Aristóteles y de Platón. Varias modificaciones de la distribución filosófica ha impedido no obstante el mantenimiento del modelo gnoseológico de Siriano. La teología platónica de la creación demiúrgica ha cedido el lugar a una nueva teología: el sistema de las Inteligencias motrices extraído de la cosmología aristotélica. En esta nueva perspectiva, emanatista más que creacionista, el lugar del Demiurgo ha sido tomado por un "Donador de las formas", asimilado a la Inteligencia de la última esfera, presidiendo aquello que Aristóteles llamaba el "mundo sublunar", infundiendo mediante una doble emanación, las formas en la materia y los inteligibles en el alma humana. Concebida como el modo de una emanación o de un flujo de formas a partir del "mundo de arriba", la dinámica que en Siriano articulaba bajo el nombre de 'reminiscencia', el ascenso de la Forma psíquica a la Forma inteligible, se vio reemplazar por un proceso de iluminación descendente que no podía ser más coordinado de la misma manera al proceso de formación de los conceptos abstractos. Reemplazando la reminiscencia por la iluminación, la nueva doctrina dejaba sin embargo entera la exigencia de una articulación entre el concepto aristotélico y la forma contenida en la Inteligencia separada. Una articulación que no podía más ser asegurada por el hombre, en la medida en que la supresión de las Formas psíquicas (λόγι-2) dejaba frente a frente, sin mediación inmanente con el alma, el concepto empírico *adquirido* a partir a partir de la sensación y la forma inteligible separada contenida en el "Tesoro de las Formas". El universo de Aristóteles y el de Platón estaban por lo tanto yuxtapuestos por el alma racional, que debía encontrar fuera de su propia dinámica cognitiva elementos con que restaurar la continuidad perdida. Para comprender el rol jugado por la teoría de los tres estados de lo universal en la escolástica latinadel siglo XIII, es indispensable de medir lo que se operó en la relectura árabe del modelo de Siriano: la desaparición del término medio entre el concepto abstracto y la Forma separada y por ende, la eliminación de la fase crucial en la armonización gnoseológica del aristotelismo y del platonismo – el "recubrimiento" del concepto abstracto y de la Forma psíquica que hacía teóricamente posible la "reminiscencia".

Separacion y abstraccion: la influencia de Al-Farabi sobre la primera escolastica

En el peripatetismo árabe, la metafísica se lleva a cabo en la teología, es decir en la contemplación de los "seres a la vez separados e inmóviles" de los cuales habla Aristóteles en la *Metafísica*, E, 1. El Primer Motor inmóvil, definido como "Pensamiento de Pensamiento" en el libro Λ, proporciona el prototipo supremo. La clave de la metafísica así concebida es la "*continuación*" (o "conjunción" o "conexión") de una palabra: la *unión*, del alma con las "cosas divinas", las Inteligencias, es decir las sustancias intelectuales separadas que escalonadas jerárquicamente entre la Causa primera y el mundo de los cuerpos, pilotean el cosmos. En esas condiciones, la realización de la metafísica es descripta como una forma de vida, la "vida teorética" según la *Etica a Nicómaco*, interpretada como conocimiento de las "cosas divinas". Instaladas estructuralmente en lugar de las Formas separadas de Platón, las Inteligencias peripatéticas o "Formas del mundo", asumen de esta manera, en el interior de un dispositivo nuevo, el rol atribuido a las Formas puras en la gnoseología neoplatónica. En lugar del pasaje de la abstracción a la intuición intelectual, en lugar de la movilización de las Formas psíquicas desplegada en la reminiscencia, es por lo tanto otro tipo de vínculo el que debe ahora asegurar la *continuación* del alma humana con lo Inteligible puro – una tarea tanto más difícil que, paralelamente, la noción misma de alma humana es redefinida en términos aristotélicos como "forma" de un cuerpo en donde ella ejerce una pluralidad de funciones jerarquizadas: vegetativas, sensitivas, intelectuales. El paso de la abstracción a la intuición intelectual que antes representaba un paso del universo platónico al universo aristotélico, es de ahora en más teorizado en el solo marco del corpus aristotélico o, más bien, de un corpus peripatético que organiza en sistema las indicaciones dispersas, incluso contradictorias, proporcionadas por el mismo Aristóteles o sus intérpretes.

Intuición intelectual y conocimiento metafísico: Roger Bacon

Según Al-Fârâbî, la clave de la metafísica es de orden intuitivo. Es la "intuición intelectual" la que realiza en el alma humana el conocimiento de los "seres separados". Para captar toda la originalidad de la relectura

farabiana del modelo de Siriano, hay que considerar la redistribución de los saberes que ella ocasionó en la escolástica latina de comienzos del siglo XIII, cuando el corpus árabe de la filosofía y la integralidad del corpus aristotélico comenzaron a reinar sobre el mundo universitario.

De hecho, el rasgo característico de la metafísica profesada en los años 1250 no es el de desplegarse en el marco de aquello que Heidegger llamó su "constitución originariamente onto-teo-lógica", sino den haber asignado a la metafísica la tarea de elevarse al conocimiento de las "realidades incorpóreas separadas de la materia". Esta visión farabiana de la metafísica puede ser fácilmente ilustrada por un texto del franciscano inglés Roger Bacon, uno de los primeros autores que, a pesar de las prohibiciones eclesiásticas, luego pontificias, haya comentado la totalidad de los escritos naturales de Aristóteles en la universidad de París.

En sus *Quaestions supra libros quattuor Physicorum Aristotelis* redactadas hacia 1245, Bacon comenta el célebre pasaje de *Física*, II, 2, 193b34-35, en el que Aristóteles explica el estatuto de la *abstracción* para subrayar la distinción de las matemáticas y de la física comenzada en 193b22. Habiendo mostrado que los atributos estudiados por el físico (superficies, sólidos, tamaños y puntos) "son también el objeto de especulaciones del matemático, pero no en tanto que son cada uno el límite de un cuerpo natural", y recordado que si el matemático "estudia esos atributos, no es tanto que ellos son los atributos de tales sustancias", Aristóteles concluye: "Esta es la razón por la que él los separa", pues "ellos son, por el pensamiento, separables del movimiento". Esta "abstracción" matemática "carece de importancia", pues "ella no es causa de ningún error", como lo dice la versión latina: *Abstrahentium non est mendacium*, no hay aquí "mentira". En su exégesis del texto aristotélico, Bacon vuelve sobre los términos empleados por Aristóteles[64]. Distingue así diferentes tipos de "abstracción", lo que le permite especificar los procedimientos respectivos del metafísico, del matemático, del físico y del lógico.

La palabra 'abstracción' puede ser tomada en dos sentidos: un sentido propio y un sentido amplio. En el sentido "común y amplio" (*extenso*), "abstracción" (*abstractio*) es sinónimo de "separación" (*separatio*). Es en ese sentido que se dice que la metafísica trata sobre los "abstractos":

[64] Cf. Roger Bacon, *Quaestions supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, Ed. F. Delorme ("Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi", VIII), Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 69, 11-71,30.

por lo que ella trata sobre "separados". Por lo tanto, hay que distinguir bien seres "abstractos" (*abstracta*) y seres "separados" (*separata*). Los abstractos designan "aquello que está o ha estado unido a una materia según sus determinaciones con respecto a ella (*secundum eam*), pero está desunido de ella (*sejunctum*) según la esencia y mediante el intelecto". Los "separados" designan "aquello que nunca estuvo de ninguna manera unido a una materia, es decir las cosas divinas (*res divinae*)". Esos dos sentidos de abstracto: por una parte, el producto de una abstracción mediante el alma según la esencia, por otra parte, las realidades divinas, corresponden a la distinción introducida por el *De intellectu et intellecto* de Al-Fârâbî[65] entre los inteligibles entendidos como formas abstractas de sus materias y los inteligibles considerados como formas puras, "que nunca estuvieron, no están y no estarán jamás dentro de materias", es decir, del punto de vista del intelecto, a diferencia entre el objeto del *intelecto en acto* (*intellectus in effectu*), lo inteligible "abstracto", y las formas "separadas" que, una vez convertidas en formas para nuestro intelecto y recibidas por él, llevan el nombre de *intelecto adquirido* (*intellectus adeptus*). Según Al-Fârâbî, esos dos órdenes de "intelectos" difieren tanto por su naturaleza como por la manera como se los puede adquirir, pero tienen en común el estar separados de la materia, los unos porque el *esse separatum* los vuelve como formas inteligibles abstractas de la materia, los otros, porque de por sí ellos no están ni estuvieron jamás en ninguna materia[66]. A los ojos de Bacon, el metafísico solo se ocupa de los separados puros.

> Hay varios tipos de abstracción. En el sentido propio, pero amplio y general del término, abstracción es sinónimo de separación. Es en ese sentido que la metafísica trata sobre seres abstractos, a saber sobre seres *separados*. De tal manera, es *abstracto* en el sentido propio aquello que está o ha estado unido a una materia según las determinaciones de la materia, pero esta desunido de ella según la esencia por el intelecto. Está separado, en cambio, aquello que nunca estuvo de ninguna manera unido a una materia, lo cual es el caso de las *cosas divinas*[67].

[65] Cf. Al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, in «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (=*AHDLMA*), 4 (1929-1930), p. 174, 182.

[66] Cf. Al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120, 192-121, 206.

[67] Cf. Roger Bacon, *Quaestions supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, Ed. F. Delorme, p. 71, 7-16.

La metafísica como conocimiento de las cosas divinas

La teoría de Bacon retoma así todas las interpretaciones posibles de los *Segundos Analíticos*, II, 19, inscribiéndolos en la perspectiva metafísica de Al-Fârâbî: el objeto de la metafísica es la intelección de los inteligibles puros, las *res divinae*. Pero él modifica el espíritu de ello en un punto decisivo. Al distinguir lo abstracto y lo separado, Bacon no quiere decir que ambos pertenecen sucesivamente a la metafísica, comenzando con el conocimiento empírico descripto por Aristóteles al comienzo de la *Metafísica* para consumarse con Platón en la intuición intelectual de las Formas puras, extrapolada del último capítulo de los *Segundos Analíticos*. De Al-Fârâbî, Bacon conserva solamente que la metafísica trata acerca de las formas separadas que nos son conocidas no por abstracción sino por intuición ("luego que hemos agotado, o casi, el conocimiento abstractivo de las primeras")[68], dicho de otra manera: de las Inteligencias separadas. El no conserva la idea que el conocimiento abstractivo es el preámbulo, metafísico necesario a la realización metafísica de la intuición intelectual: el conocimiento abstractivo sólo concierne al matemático (para los filósofos del siglo XIII la matemática es la ciencia abstracta por excelencia: μάθησις quiere decir por otra parte *abstractio*). De tal manera, la metafísica no tiene dos objetos, así fueren sucesivos, sino uno solo: las formas inteligibles puras; las formas corporales abstractas (por ejemplo la línea, abstracta de tal o tal materia) incumben solamente a la matemática. Esta doctrina es, en el pleno sentido del término, la primera lectura escolar de Aristóteles. Es la que expone, quizás, la *Guía del estudiante parisino* redactada en la misma época para establecer la lista de las preguntas y respuestas más frecuentes en los exámenes de la Facultad de las artes, cuando recuerda que la metafísica trata "sobre los entes que son lo más y lo más verdaderamente", *de maxime entibus et verissime*[69].

[68] Cf. E. Gilson, "Les sources gréco-arabes….", p. 33.

[69]70. Cf. anónimo, *Guide de l'étudiant parisien* (= *Compendium examinatorium Parisiense*), ed. Cl. Lafleur et J. Carrier, in *Le guide de l'étudiant» d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIIIème siècle* («Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la faculté de théologie de l'Université de Laval», I), Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, …20, p. 36. Las dificultades de establecimiento del texto, según el manuscrito Barcelona, Ripoll 109, dejan no obstante, la puerta abierta a otra interpretación. Si, en efecto, se lee "matemática" en lugar de "metafísica" en el pasaje concernido, se obtiene una doctrina totalmente

La distinción entre abstracción y separación ha jugado, en todo caso, un rol capital en el pensamiento del siglo XIII. Se la reencuentra tanto en Tomás de Aquino (*Expositio super librum Boethii "De Trinitate"*, *quaest.* 5, *art.* 3) como en las diversas *Introducciones a la filosofía* redactadas en la euforia epistemológica de los años 1240-1260, en particular en Jean Le Page, que se sirve de ella para explicar simplemente la distinción entre metafísica, matemática y lógica.

> La abstracción es apropiada tanto en metafísica como en lógica, pero no de la misma manera. En efecto, el primer sentido de la abstracción es la existencia (*existentia*) de una cosa exterior a la materia, de una cosa, por lo tanto, que jamás estuvo, ni está, ni estará en una materia. En ese primer sentido, la abstracción se llama separación en el sentido propio del término. El segundo sentido de la abstracción es la abstracción de algo común salido de los singulares en donde reside (*praeter singularia in quibus est*). El tercer sentido de la abstracción es la consideración (*acceptio*) de un tipo de forma como la cantidad que es abstracta de la materia sensible. La primera clase de abstracción es propia del metafísico, la tercera, del matemático, la segunda, del lógico y de toda ciencia como ciencia: en efecto, toda ciencia trata de lo universal en tanto que es una unidad salida de la pluralidad (*unum praeter multa*). Por lo tanto, hay que prestar mucha atención al hecho que, en la definición del primer tipo de abstracción, se emplea el término 'exterior a' (*extra*), mientras que en las del segundo y del tercero se emplea 'salido de' (*praeter*), pues 'exterior a' es la marca de la separación, mientras que 'salido de' es la marca de la abstracción[70].

Combinada con la división aristotélica de las ciencias teoréticas (física, matemática, teología), la distinción de la abstracción y de la separación conduce así a una reorganización de la metafísica, la de Aristóteles, pero también la del seudo-aristotélico *Liber de causis*, a partir de las "cosas divinas" o "separadas", las "Formas del mundo" o "Inteligencias" de Al-Fârâbî, que ocupan en el peripatetismo el lugar estructural que ocupaban

diferente: la afirmación que la *matemática* trata sobre los entes los más verdaderos, una tesis platónica que recuerda la teoría de las Ideas-Numéros.

7071. Cf. Jean Le Page, Prologue *Sicut dicit Philosophus*, mss Padua, Bibl. univ., 1589, f° 3rb-va, y Vat. Lat-(., f° 63rb (trad. Cl. Lafleur ligeramente modificada). Sobre este texto, cf. Cl. Lafleur, "La *Philosophia* de Hervé Le Breton (*alias* Henri Le Breton) y el libro de introducciones a la filosofía del ms. Oxford, Corpus Christi College, 283 (1ra parte)", *AHDLMA*, 61 (1994), p. 196-197, n. 97.

las Formas separadas en el neoplatonismo. La jerarquía conceptual fijada en los *Segundos Analíticos*, II, 19, que subordinaba la opinión y a la razón discursiva, siempre susceptibles de error, a la ciencia y a la intuición, siempre verdaderas, se transforma en una jerarquía de las disciplinas fundada sobre los diversos modos ascendentes de la abstracción, que corresponden a las diversas facultades cognitivas que los realizan. En lo más bajo de la escala se encuentra la física, que ignora la abstracción, ya que según los propios términos de Aristóteles, ella trata acerca de las "cosas de la naturaleza enteramente unidas al movimiento y a la materia según el ser y la definición"; a la mitad, las matemáticas, que tratan de las "cosas intermedias" (*res mediae*), es decir sobre las "cosas abstractas del movimiento y de la materia según la definición o la intelección, pero unidas a ellos según el ser"; en la cúspide, la metafísica, comprendida como teología que trata sobre las "cosas enteramente separadas del movimiento y de la materia según el ser y la definición". La tripartición de las ciencias teoréticas *reales* (por oposición a la lógica, ciencia del lenguaje auxiliar de las ciencias reales) está referida a una diferenciación tripartita entre las facultades del alma en la que la física es puesta en relación con los sentidos, la matemática con la imaginación y la metafísica con el intelecto. La secuencia "sensación", "imaginación" (memoria), "experiencia", "intuición intelectual" instalada en los *Segundos Analíticos* marca las etapas de un ascenso hacia la teología entendida como "realización" del universo metafísico en el alma, "unión" o "conjunción" con las Sustancias separadas, pues el objeto de la metafísica es menos el "ser como ser" que las cosas divinas, las Formas inmateriales o Inteligencias que constituyen el campo de la teología natural, y la metafísica misma, una ciencia intuitiva, o *intelecto adquirido*, que corona el trabajo del conocimiento abstractivo, o *intelecto en acto*.

La teología está unida por lo tanto con la doctrina de la abstracción: es solamente cuando se ha pensado todo (o casi todo) lo inteligible abstracto que es posible elevarse a la intelección de las formas inteligibles puras. Se podría estar así tentado de decir que, en esa concepción de la realización del universo metafísico en el hombre, la abstracción inductiva de Aristóteles sirve de prolegómenos a la intuición intelectual de Platón. Con relación al modelo de Siriano, la metafísica farabiana retomada por la primera escolástica introduce, no obstante, un cambio radical.

LA REFORMULACION FARABIANA DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

La novedad introducida por Al-Fârâbî en metafísica es, paradójicamente, de origen neoplatónico: es la teoría de la "procesión". Pero esta procesión está adaptada a otro marco teórico:el sistema cosmológico aristotélico. Con Al-Fârâbî, es por lo tanto una teoría de la emanación que toma el relevo de la procesión platónica: una emanación del universo de Aristóteles, con sus esferas y sus Inteligencias motrices, fijada en un lenguaje conceptual que le debe sin embargo más a Plotino y a Proclo que a Aristóteles mismo. La introducción de la emanación en metafísica repercute sobre toda la doctrina del conocimiento y por vía de consecuencia, sobre la de los universales. Es allí, en el lugar mismo de la aparición del esquema conceptual emanatista que el modelo de Siriano implosiona: todo aquello que había hecho a la vez necesario y posible la conciliación de la abstracción y de la reminiscencia ha dejado de ser. Ya no hay más que conciliar Aristóteles y Platón, pues Aristóteles mismo ha absorbido el platonismo, ya no más por cierto el platonismo de Platón, sino el de *Plotinus Arabus* y del *Proclus Arabus*. El fruto de esta improbable asimilación es el peripatetismo árabe.

El modelo emanatista

Siriano había interpuesto Formas psíquicas entre lo universal abstracto y las Formas separadas: la metafísica peripatética no las conserva. El había presentado la movilización y la proyección de esas Formas como un paso previo necesario para la reminiscencia: la metafísica peripatética suprime a la vez lo previo y aquello que supuestamente podía hacer posible.

- En lugar de las Formas puras del neoplatonismo, ella invoca una jerarquía de Formas inmateriales, las Inteligencias[71], escalonadas entre la más baja, la Inteligencia agente, y la más

[71] Una de las tesis centrales del modelo emanatista es la proposición 9[10] del *Liber de causis* (§ 92, trad.*in* P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J. L. Solère, *La Demeure de l'être*, Paris, Vrin, 1990, p. 56-57): "Toda inteligencia está llena de formas" (*Omnis intelligentia plena est formis*). Esta "plenitud", heredada de Proclo (*Elementatio theologica*, prop. 177), vuelve a poner sobre el tapete, en un nuevo contexto, la noción neoplatónica de "pleroma" des las formas (λόγοι). Sobre ese tema, cf. D. P. Taormina, "Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le neoplatonisme (Jamblique, Plutarco de Atenas, Prisciano de Lydia y Proclus)", *in*. M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon, I*, *op. cit.* 241.

alta, la inteligencia motriz de la primera esfera, ellas mismas dominadas por un Dios absolutamente uno y simple, causa de todo lo que es. En esa jerarquía, ella plantea que solo la última y la más baja en perfección de las Inteligencias separadas, la Inteligencia agente, puede ser objeto de intelección directa para el alma humana, luego, a través de ella, las formas superiores que están contenidas en ella.

- En lugar del pasaje de la abstracción inductiva a la movilización de la Formas psíquicas y de la movilización de las Formas psíquicas a la reminiscencia de las Formas puras, invoca el paso del 'intelecto en acto' al 'intelecto adquirido', es decir el del conocimiento abstractivo de las formas corporales al conocimiento intuitivo de las Formas separadas.
- Finalmente, en la medida en la que ella plantea que 'intelecto adquirido' es el nombre dado a las Formas separadas ya que ellas se convirtieron en formas del intelecto en acto, es decir el nombre de la Inteligencia agente misma como objeto de intelección, reúne sobre la sola Inteligencia una diversidad de funciones que todas las filosofías anteriores, ya sea que se trate del platonismo, del aristotelismo o del neoplatonismo, habían separado. Es en efecto la Inteligencia agente la que (a) hace entrega de las formas a la materia, (b) abstrae para nosotros esas formas sensibles, (c) imprime esas formas abstractas en los intelectos posibles que ella actualiza y (d) acerca esas formas y esos intelectos del estado de formas separadas hasta que se produzca un 'intelecto adquirido'. En el fondo, la Inteligencia agente juega en el peripatetismo el rol que el Maestro jugaba en el platonismo: ella mueve el pensamiento[72].

[72] La figura platónica del Maestro aparece subrepticiamente en la primera doctrina peripatética del intelecto. En un sentido, se podría decir de la actividad de la Inteligencia agente aquello que Ph. Hoffmann ("Catégories et langage selon Simplicius...", p. 86) dice del maestro en los comentadores griegos: "En la relación pedagógica, el Maestro (aquel que ha contemplado la verdad) provoca, mediante la palabra que es proferida por él, una reminiscencia en el alma del Discípulo que lo escucha. Las nociones, o intelecciones, "motrices" (αἱ κινητικαὶ νοήσεις) que están en el alma del Maestro mueven (κινεῖν) las nociones, hasta entonces enfriadas por el olvido, que están en el alma del Discípulo, por intermedio de las nociones que, en el lenguaje proferido, proceden del alma del Maestro y son el contenido inteligible de las palabras y de los discursos." La diferencia más masiva es que en el emanatismo la moción

Serán necesarios muchos esfuerzos en la Edad Media tardía para retirar la teoría aristotélica de la inducción abstractiva del esquema conceptual emanatista y cosmológico en el que la había fundido la metafísica farabiana.

No obstante, el problema planteado por Al-Fârâbî permaneció de manera constante de un extremo al otro de la Edad Media: explicar el paso de la sensación y de la imaginación al pensamiento con los instrumentos de la psicología aristotélica, el intelecto agente, el intelecto posible, la imaginación, las facultades sensoriales, que los dos intelectos tan oscuramente distinguidos por Aristóteles en el *De anima* sean *o no* interpretados en el sentido cosmológico de sustancias separadas del alma humana o en el sentido estrictamente psicológico de potencias o facultades del alma humana.

Además del modelo cosmológico y emanatista del pensamiento, Al-Fârâbî ha, legado otro modelo, una estructura que articula la actividad del intelecto agente al intelecto posible y a la imaginación, en una colaboración funcional que la tradición posterior no ha hecho más que modular y reinterpretar. Ese modelo es el de la coocurrencia.

Doble acción del intelecto y coocurrencia de la forma

Explotando una observación fugitiva de Aristóteles en el *De anima*, III, 5, que compara el intelecto a une "suerte de estado análogo a la luz", al-Fârâbî explica el paso de la sensación al pensamiento mediante una doble acción ejercida por la luz emanada del intelecto agente. Parafraseando a Aristóteles, plantea que el intelecto agente emite "un análogo de la luz" física, una luz inteligible, que "actúa a la vez sobre el intelecto racional" y sobre las percepciones sensibles almacenadas en la facultad imaginativa. Esta doble acción se ejerce de manera simultánea, de manera que el modelo farabiano del paso de la sensación al pensamiento señala y preserva a la vez el misterio de la coocurrencia formal en donde se realiza el acto de pensar. Se puede en efecto describir el paso de la sensación al pensamiento planteando que, cuando la luz emanada del intelecto

del alma por la Inteligencia no pasa por el lenguaje, sino por la luz que emana las "formas inteligibles" (el equivalente peripatético de las "nociones motrices"), y que no se inscribe en un proceso de anamnesis interior, sino de abstracción y de la revelación del estando exterior mediante la iluminación de los fantasmas.

agente *actúa* sobre las percepciones sensibles, ellas se convierten *ipso facto* en pensamientos inteligibles en la facultad racional, o planteando que, cuando ella actúa en la facultad racional, las percepciones se actualizan devenidas en acto *allí en donde ellas no estaban almacenadas potencialmente.* Esta indecisión es la marca estructural del rechazo del platonismo en un sistema fundado sobre la eliminación del término medio entre universal abstracto (aristotélico) y universal separado (platónico): la Forma psíquica (neoplatónica) necesaria para una intelección concebida sobre el modo de la reminiscencia. Al actuar en la facultad racional, el intelecto agente actualiza en ella aquello que no estaba depositado, aunque fuese en potencia, pero que estaba afuera, es decir en la facultad no racional, en potencia de ser depositado en ella. Los sensibles solo pueden actualizarse presentándose fuera del lugar de su almacenamiento mental. Pero, a falta de término medio, ese cambio de lugar no puede ser descripto como un tránsito. Todo lo que se puede decir es que lo que estaba en potencia en la facultad imaginativa aparece en acto en la facultad racional: "Cuando en la potencia razonable se produce, a partir de la inteligencia agente, esa cosa que está en la misma situación que la luz con respecto a la vista", a saber la luz inteligible, ἀνάλογον espiritual de la luz física, "los sensibles se realizan", es decir pasan al acto "a partir de lo que está conservado en la potencia imaginativa y se hacen inteligibles en la potencia racional".

Este enfoque topológico no es el único legado de Al-Fârâbî a la psicología medieval. Existe otro, más ambiguo todavía. ¿Cuáles son, en efecto, los inteligibles así producidos en el escenario del pensamiento? ¿Acaso se trata de las naturalezas simples de las cosas, de su οὐσία aprehendida sin las condiciones sensibles que la accidentan en la imagen? Se puede pensar. Pero Al-Fârâbî mismo esboza otra pista, que la Edad Media tendrá todas las dificultades del mundo para distinguirla de la primera. En el *al-Madîna al-Fâdila*, el *Tratado de las opiniones de la ciudad ideal*, explica que los primeros inteligibles son tipos de *proposiciones*: las de la ciencia matemática, de la ética, de la física y de la metafísica. Por lo tanto, se volverá a encontrar aquí, bajo otra forma, la tensión que en los *Segundos Analíticos*, II, 19, juega entre la inducción abstractiva generadora de lo universal y la intuición de los "primeros principios del arte y de la ciencia". Al plantear que "los primeros inteligibles que son comunes a todos los hombres" son proposiciones tales como 'El todo es más grande que la parte', al-Fârâbî prolonga la ambigüedad el texto.

Pero su formulación misma requiere una clarificación de la intención de Aristóteles: los *Segundos Analíticos*, II, 19, ¿hablan de un solo problema –la producción de lo universal a partir del conocimiento sensible– o de dos problemas diferentes –la producción de los universales (inducción abstractiva) y la comprensión de los primeros principios del conocimiento científico (intuición intelectual)?

¿Conceptos primeros o principios primeros? El empirismo en tela de juicio

Bien que los dos campos no estén confundidos en Avicena, es solamente en Averroes en donde han sido específicamente distinguidos y coordinados en una misma teoría afirmando el rol del intelecto agente en la evolución de la actividad intelectual desde su primer paso en la comprensión del *concepto* simple hasta su terminación en una ciencia concebida sobre el modo de la deducción *proposicional*. En el *In De anima*, III, comentario 18, Averroes describe en efecto el rol del intelecto agente en aquello que la escolástica denominará "la primera operación del espíritu", la comprensión de las quididades simples, obtenida por la acción del intelecto agente sobre las "intenciones imaginadas" o fantasmas, que el agente necesita (como de un instrumento) para actualizar el intelecto posible *produciendo en él* la "primera aprehensión". En el comentario 36, en cambio, él describe el rol del intelecto agente en la "segunda operación del espíritu", la habilitación del intelecto posible al razonamiento demostrativo (tercera operación del espíritu), habilitación que supone que el intelecto posible esté dotado de principios de conocimiento susceptibles de ser formulados y de servir de punto de partida reconocido para el encadenamiento proposicional que desemboca en las conclusiones que constituyen la ciencia. En la perspectiva de Averroes, los "primeros principios" son los "instrumentos" de los cuales se sirve el intelecto agente para hacer pasar el intelecto posible al estado de posibilidad de conocer discursivamente. Ese estado es descripto como *habitus primorum principiorum*, "posesión de los principios primeros del saber". Ddesde el punto de vista de la psicogénesis del conocimiento, él es por lo tanto primero (en relación al ejercicio efectivo de la posibilidad de razonar por inferencia proposicional), pero parece de otro orden, en una palabra "posterior" a la comprensión de los primeros inteligibles

entendidos en el sentido de los primeros conceptos susceptibles de entrar como términos dentro de proposiciones: hay allí, en principio, "dos estadios distintos de la actividad intelectual"[73]. Se puede, no obstante, sentir cierto malestar ante esa distinción: quien posee el concepto del todo ¿no está *ipso facto* en posesión del principio según el cual "el todo es más grande que la parte"? Además, no parece que los estadios distinguidos se encadenen. Cuando Averroes define el modo de presencia de las primeras proposiciones en el hombre, es para decir que "no sabemos ni cuando ellas nos llegaron, ni de dónde, ni cómo" (*quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo*), subrayando así una dimensión de innatismo, que puede ciertamente explicar por el rol, oculto para el alma misma, del intelecto agente sirviéndose de ellas como "de instrumentos para actualizar el intelecto posible", pero que no parece derivar en la aprehensión de las naturalezas simples.

La existencia de dos donaciones originarias de la inteligibilidad, una correspondiendo a los conceptos "incompartibles" o "absolutamente simples", que no dejan lugar al error, la otra a una "composición de conceptos, formando una cierta unidad", que abre la posibilidad de lo verdadero y de lo falso (para retomar los términos que Aristóteles mismo utiliza en *De an.*, III, 430a26, cuando encara la descripción de la *intelección de los simples*), vuelve a poner así sobre el tapete, bajo otra forma, la ambigüedad de la transición operada en los *Segundos Analíticos*, II, 19, entre la descripción del proceso por el cual "la sensación produce en nosotros lo universal" y la de la intuición de los principios primeros entendidos como "los *habitus* del entendimiento mediante los cuales nosotros captamos la verdad" (Tricot, p. 246). ¿Cuál es el lugar de la inducción y el de la intuición? Sobre qué tratan ellas? ¿Cuál es el principio de su conexión, si es cierto que "es de lo universal en reposo en el alma que *viene* el principio del arte y de la ciencia" (Tricot, p. 244)? ¿Cómo restituir "a la percepción sensible" (Tricot, p. 245), los dos *estadios* de la actividad intelectual? ¿Acaso hay que hacerlo, en *buen* aristotelismo? La manera como Al-Fārābī articula el modelo de la coocurrencia, y la interpretación que dan de ella Avicena, y luego sobre todo, Averroes, parecen reclamarlo y prohibirlo a la vez. Confrontados a los mismos textos, los filósofos latinos de la Edad Media tomarán vías vías opuestas.

[73] Cf. R.-A. Gauthier, "Notes sur Siger de Brabant, 1, Siger en 1265 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983), p. 228.

Alberto el Grande disociará por un tiempo la problemática de *In de anima*, III, comentario 18 (origen del pensamiento), de la del comentario 36 (origen del conocimiento científico) planteando que hay tres "*etapas* del intelecto posible en su marcha hacia la ciencia" (*tres gradus intellectus possibilis ad scientiam*): (a) la aptitud natural del intelecto material para conocer; (b) la posesión de los principios, es decir de los instrumentos requeridos para adquirlo; (c) la posesión de la ciencia y la posibilidad de ejercerla a voluntad[74]. Siger de Brabante, por el contrario, se negará a atribuir al intelecto agente otros "instrumentos" más que los fantasmas o "intenciones imaginadas", una posición criticada por los historiadores modernos, pero que tiene el mérito de marcar el riesgo de *innatismo*, por lo tanto de platonismo, inherente a la teoría de los *habitus principiorum* y de volver a llevar, por celo de coherencia aristotélica el conjunto de los procesos intelectuales a la percepción sensible – ¿acaso Aristóteles no dice expresamente que "los *habitus*" del arte y de la ciencia "no son innatos en nosotros y no provienen de otros *habitus* más conocidos, sino solamente de la percepción" (Tricot, p. 245)?

Es para dar derecho al problema de la derivación empírica del conocimiento científico, que ciertos autores – Alberto el Grande en el *De intellectu et intelligibili*, Ulrico de Estrasburgo en el *De summo bono* – han tratado de inscribir en una progresión real el paso del intelecto posible del conocimiento de los inteligibles primeros (intelecto llamado "formal") a la de los primeros principios (intelecto llamado "de los principios"). Esta doctrina, presentada en el lenguaje de la filosofía árabe tomada como totalidad, es sincrética ya que combina nociones y un vocabulario tomados de Al-Fârâbî, Avicena y Averroes.

> El intelecto posible se hace (a) formal cuando hay concepción de los términos [primeros]; de esa formalidad pasa al estado de *habitus* de los principios (b), estado también llamado intelecto de los principios (entendiendo que conocemos los principios al conocer (los términos); luego (c) él pasa del estado de intelecto en acto (*in effectu*) mediante el desarrollo de esos principios en una ciencia; (d) del intelecto en acto él pasa al estado de intelecto adquirido, a saber cuando el intelecto posible, después de una investigación de todos los objetos de ciencia posibles, adquiere su propio acto, de tal manera que el intelecto agente esté total-

[74] Cf. Alberto el Grande, *Summa de Homine*, *quaest.* 56, art. 3, ed. Borgnet, p. 481b.

> mente unido a él como una forma (*coniunctus est ei totaliter ut forma*); y de intelecto adquirido él se hace (e) intelecto santo, es decir puro de toda materialidad y de toda condición impura; y de intelecto santo se hace intelecto asimilado [....] y de intelecto asimilado él se hace (f) intelecto divino, a saber cuando, en la luz de la Inteligencia, nosotros hombres recibimos la luz divina[75].

La coherencia conceptual interesa menos aquí que el rol de síntoma. La necesidad de recombinar todos los aristotelismos árabes expresa la indecisión interna del aristotelismo. Al coser juntos fragmentos de filosofía árabe, la primera escolástica trata de suturar el texto de Aristóteles, y hace aparecer la necesidad de un cierre que Siriano había en vano logrado y que, por no haberlo retomado, todos los sistemas posteriores han efectuado con sus recursos propios.

Ignorado como tal, no por ello el modelo concordatario de Siriano no dejará de *re-presentarse* bajo formas variadas, en todas las doctrinas latinas que tratan de articular la abstracción aristotélica con la teoría agustiniana de las Ideas divinas y de la visión de Dios. De la exégesis neoplatónica de Aristóteles, un tema, sin embargo, permanecerá casi sin cambios hasta fines de la Edad Media: la teoría de los tres estados de lo universal. Antes de reencontrarlo en acción en el siglo XIII, después de un largo *síncope*, debemos retomar la *translatio studiorum* en su trayecto greco-latino, y abandonando por un tiempo los asuntos de Oriente, volver a ese siglo XII cristiano de Occidente en el que, sobre la frágil herencia de Boecio y de Porfirio, se funda y se alimenta aquello que se convertirá en la querella de los universales.

[75] Cf. Ulrico de Estrasburgo, *De summo bono*, I, 1, 7, ed. Mojsisch ("Corpus philosophorumTeutonicorum Medii Aevi", I, 1), Hamburgo, Felix Meiner, 1989, p. 18, 3-19, 22.

3
La alta Edad Media y la querella de los universales

La cuestión de los universales en la Edad Media es en suma el resurgimiento de las formas platónicas, en un medio intelectual en el cual Platón y Aristóteles eran muy mal conocidos.
Jean Jolivet

Es en el Occidente latino, en los confines de los siglos XI y XII, que el problema de Porfirio se convirtió en la querella de los universales. Podemos sorprendernos de que haya habido que esperar tanto tiempo. Esta larga latencia del problema de Porfirio recuerda la del principio de razón. En *Der Satz vom Grund*, Heidegger se pregunta lo que significa el interminable "tiempo de incubación" que separa el origen de la filosofía del enunciado del principio de razón: "Nada es sin razón, *nihil est sine ratione*." "El principio de razón, por primera vez, ha sido alcanzado bajo esta forma y especialmente examinado en el horizonte de las meditaciones que Leibniz, en el siglo XVII, pudo llevar a buen término. La filosofía, no obstante, se afirma y se transforma en Occidente desde el siglo VI antes de Cristo. De tal manera, dos mil trescientos años han transcurrido antes de que el pensamiento europeo, occidental, logre descubrir y plantear ese principio simple", "que parece estar al alcance de la mano y que, sin tener necesidad de ser formulado, rige en todas las circunstancias las representaciones y el comportamiento del hombre[76]." Estaríamos tentados de decir: la filosofía se afirma y se transforma en la cristiandad de Occidente desde el siglo VI *después* de Cristo. Sin embargo, habrá sido necesario esperar que quinientos años hayan pasado antes de que el pensamiento europeo, occidental, haya logrado descubrir y plantear

[76] Cf. M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 45

ese problema simple que le había legado Boecio al traducir el *Isagogé*. ¿Qué significa ese "tiempo de incubación" del problema de Porfirio? Dos respuestas se ofrecen, que se pueden modelar sobre aquellas que M. Heidegger enuncia a propósito del "'descubrimiento" leibniziano: o sostener, lo cual también sería justo, que es el descubrimiento del problema de Porfirio como problema, que ha "primeramente impreso su marca en el espíritu" del siglo XII "y de los siglos siguientes, hasta nosotros mismos y aún más allá de nosotros". Ambas son probablemente *exactas*. "Pero ninguna de las dos alcanza para la circunspección tranquila que es aquí necesaria si se quiere penetrar con la mirada esta historia que rige a la vez la larga ausencia y la brusca aparición del "problema de Porfirio como problema".

¿Qué hacer para acceder a esta "circunspección tranquila"? Arriesgaremos aquí una respuesta. El "tiempo de incubación" del problema de Porfirio es la marca de que no hay problema eterno en filosofía. En su enunciado original, el problema de Porfirio no requería una respuesta *nueva*: todas habían sido dadas. Quedaba solamente por elegir una de las tres grandes respuestas: la platónica, la aristotélica, al estoica, o encontrar con que conciliar las dos primeras (llegado el caso, *contra* la tercera). Es lo que hizo Siriano, tomando de todas las fuentes entonces vivas de la filosofía, pasando con un virtuosismo sin igual del *Fedro* a la *Metafísica*. Después de él, el Oriente cristiano, luego musulmán, en un impulso casi ininterrumpido, encontró sus propios compromisos y marcó sus propias rupturas: hubo inflexiones, torcimientos, modificaciones y desarrollos nuevos, pero el concordato filosófico de Platón y de Aristóteles, fruto de la escolástica neoplatónica tardía, permaneció. El Occidente latino no vivió la misma historia. Apenas Boecio había traducido *Isagogé* hubo una vuelta de página de la filosofía. Es mediante este síncope filosófico que el problema de Porfirio pudo, después de cinco siglos, ya no más volver a ser, sino convertirse en un problema y tornarse en querella.

No hay en eso ninguna paradoja. El problema de Porfirio nació como problema en Occidente por el hecho de que la cultura filosófica sufrió en él si no un eclipse total, por lo menos un extraordinario descenso de estiaje: Platón desapareció, a excepción de un fragmento del *Timeo*; Aristóteles sólo sobrevivió por los dos primeros tratados del *Organón* (las *Categorías* y el *De interpretatione*); la tradición interpretativa neoplatónica de Aristóteles, solamente por los comentarios y las monografías lógicas

de Boecio. Es sobre ese fondo reducido que se ha leído el *Isagogé*. Fueron sin embargo necesarios cinco siglos para sacar de ello una crisis.

Se discutirá mucho tiempo todavía sobre lo que la ha desencadenado. Es probable que, allí como a menudo sucede, la teología trinitaria ha jugado un rol determinante. Es el misterio de la definición *griega* de las tres "Personas" como '*tres usie, id est tres substantie*' que con la cuestión de saber si las tres Personbas eran "solamente une cosa (*una tantum res*) o tres cosas distintas (*tres res per se*)", ha suscitado la respuesta de Roscelin de Compiègne, denunciada por Anselmo, según la cual era necesario que el Padre, el Hijo y el Espíritu fueran "tres" cosas distintas si se quería evitar la conclusión, teológicamente funesta, que "el Padre se había encarnado al mismo tiempo que el Hijo". De ese modo, los fragmentos de ontología y de semántica aristotélica de los cuales disponía la alta Edad Media fueron movilizados y por caminos imprevistos, la pregunta "¿que es la sustancia?", de la cual Aristóteles había hecho, en su *Metafísica*, la pregunta "eternamente perseguida", recobró efectivamente una segunda juventud. No obstante, si una crisis estalló, es porque las teorías ontológicas y semánticas de Aristóteles se revelaron, en ese momento, insuficientes, incluso contradictorias. La lectura del *Isagogé* entonces cambió de estatuto. De simple repertorio de definiciones, el manual de Porfirio se convirtió en un índice de preguntas. Dado que Aristóteles mismo, no proporcionaba respuestas definitivas, los comentarios de Boecio fueron mejor examinados. Después del descubrimiento de la desnudez del rey Aristóteles, sucedió un nuevo impacto. En efecto, se advirtió que el manto que el ministro de Teodorico echó sobre el cuerpo del Estagirita estaba por lo menos recargado. De tal manera, se sufrió, a varios siglos de distancia y porque en lugar de aprender los textos, por fin se los *leía*, el efecto del gesto traductor de Boecio.

Discípulo lejano de Porfirio, impregnado de las doctrinas del neoplatonismo tardío que, en los años mismos en los que él se encontraba en Italia, reinaba todavía en Atenas, Boecio había hecho en Occidente aquello que se practicaba corrientemente en Oriente: había replatonizado a Aristóteles. Alejados de toda información, incapaces de comparar con testimonios externos, sus lectores del siglo XII solo podían hacer una cosa: poner orden en ese desorden a partir de sus propias intuiciones. Para comprender la crisis del siglo XII, tenemos que volver a partir de

Boecio y considerar el problema de Porfirio en el estado en el que lo había dejado.

Lo universal según Boecio

Más que el *Isagogé*, es el comentario de Boecio sobre Porfirio el que produce en la Edad Media latina la cuestión de lo universal. Hasta la segunda mitad del siglo XII, es decir hasta la traducción de las nuevas fuentes árabes (Avicena) y aristotélicas (*Logica nova, De anima, Metaphysica vetus*), es con Boecio y solo con él que los medievales tuvieron acceso a los datos filosóficos de la Antigüedad y de la Antigüedad tardía. Es a través de él que pudieron conocer ciertas tesis centrales de la crítica aristotélica de Platón en una época en la que ignoraban casi todo del debate que los había opuesto.

Boecio, Porfirio y el problema de los universales

Traductor latino del *Isagogé*, Boecio dio una formulación del "problema de Porfirio" que, sobre ciertos puntos, se aleja del original.

> Ya que es necesario, Crisaorius, de saber lo que son género, especie, diferencia, propio y accidente para comprender la doctrina de las Categorías tal como se la encuentra en Aristóteles, así como para determinar las definiciones y también generalmente para todo lo que pertenece a la división o a la demostración, considerando esas cosas de manera útil, trataré de acometer lo que han dicho acerca de eso los Antiguos y de hacértelo conocer someramente y brevemente, a modo de introducción, absteniéndome de acometer las preguntas más arduas, pero tratando sin desarrollos excesivos las cuestiones más simples.
> Por el momento me abstengo de decidir, en lo que concierne a los géneros y las especies, (1) si ellos subsisten o si están situados, (2), si son corpóreos o incorpóreos y (3) si están separados de los sensibles o situados en ellos (*in sensibilibus posita*) y *constantia circa ea*, pues ese trabajo es muy arduo y supone una larga investigación[77].

En relación al texto original, la traducción de (1) por "si están situados (*posita sunt*) en los intelectos solos y desnudos" era ambigüa – ¿se trataba

[77] Boecio, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, trad. A. de Libera.

del intelecto del hombre? Y, si así era, ¿a qué se oponían los predicados "solos y desnudos"? La definición de lo universal "situado en los sensibles" como *circa ea constans* era enigmática. El lector de la versión latina de las *Categorías,* encontrando una definición de la cualidad como "forma y figura perteneciente a todo ser " (Tricot, p. 48) así redactada por Boecio: "forma et *circa aliquid constans* figura" (*Cat.*, 8, 10ª11), se veía naturalmente conducido a interpretar lo universal "situado en lo sensible" en el sentido bastante vago de "forma" o de "figura". Pero la expresión *circa ea* era todo salvo transparente. Finalmente, el encadenamiento mismo de las preguntas (1)-(2)-(3) planteaba un problema: ¿había que unir o no (2) a (3) o considerar que (3) abría una nueva pregunta? En el primer caso, la pregunta (3) trataría sobre el estatuto de los géneros y de las especies tomados como incorpóreos – lectura que evidentemente adoptarían en el siglo XII los partidarios de lo universal como "enunciable", pero que se vuelve a reencontrar, dos siglos más tarde y en otra perspectiva muy diferente, en el resumen de las tres preguntas de Porfirio por Guillermo de Occam.

> La primera pregunta es: ¿el género y la especie, subsisten en el exterior del alma o solamente en los intelectos? La segunda: son corpóreos o incorpóreos? La tercera: *si ellos son incorpóreos*, ¿están separados de los sensibles o están en los sensibles mismos[78]?

En su comentario de Porfirio, Boecio, de alguna manera, justificó indirectamente la ambigüedad de su traducción explicitando los segundos planos teóricos y la sedimentación de doctrinas que ella suponía.

A la pregunta (1) él responde *tácitamente* contra Platón a partir de la *Metafísica* de Aristóteles. Haciendo eco, pero sin decirlo, de la tesis de *Metafísica*, Z, que de hecho, correrá, implícitamente o explícitamente, a lo largo de la Edad Media, sostiene que los géneros y las especies no pueden ser sustancias. Siendo comunes simultáneamente (*uno tempore*) de una pluralidad de cosas individuales, no pueden estar ellos mismos dotados de la unidad numérica (*unum numero*) que caracteriza a los seres singulares[79].

[78] Cf. Guillermo de Occam, *Expositio in Librum Porphyrii*, ed. E. A. Moody ("Franciscan Institute Publications"), St. Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute, 1965, p. 9-10.

[79]80. Cf. Boecio, *In Porph.*, I, 10, ed. S. Brandt, *In Isagogen Porphyrii commenta*

Inversamente, y es su respuesta a la segunda rama de la alternativa, los géneros y las especies no pueden ser considerados como situados solamente en el intelecto, pues toda "intelección se hace a partir de una cosa que es su sujeto" ontológico (*ex re subiecta*) y si los géneros y las especies estuvieran solamente en el intelecto, no podría, paradójicamente, haber intelección de ellos[80].

Hay que encontrar por lo tanto un medio de afirmar a la vez que los géneros y las especies son algo "en la realidad" (*in rerum veritate*) sin ser sustancias, y que están en el intelecto, sin ser conceptos vacíos.

Ese medio es proporcionado a Boecio por su interpretación de las preguntas (2) y (3). Es posible en efecto sostener a la vez que los géneros y las especies son incorpóreos al estar unidos a los seres corpóreos, que están presentes en los sensibles estando separados al mismo tiempo. Basta para esto, plantear que el espíritu humano (*animus*) tiene la capacidad de "reunir lo que está separado (*disiuncta*) y de separar (*resoluere*) lo que está reunido". Boecio se apoya aquí en las nociones de incorpóreo y de corpóreo utilizadas por Alejandro de Afrodisia para explicar el mecanismo de la sensación: las sensaciones presentan al alma como incorpóreas las cosas que, en sí mismas, son corpóreas. Ahora bien, prosigue Boecio, si el espíritu puede distinguir lo que los "sentidos le transmiten como mezclado (*confusa*) y unido (*coniuncta*) a los cuerpos" y de tal manera "contemplar (*speculari*) y ver a la naturaleza incorpórea por sí misma, sin los cuerpos en los que está mezclada (*concreta*), tiene por eso mismo el poder de "considerar y de contemplar" los géneros y las especies "separando a los incorpóreos que él recibe combinados (*permixta*) con los cuerpos"[81].

Dicho de otra manera: los géneros y las especies no existen separadamente, tales como las Ideas de Platón, pero pueden estar separados de los cuerpos y de lo sensible mediante el pensamiento. Esta separación es lo que la Edad Media llamará la *abstracción*. Queda por explicar la forma como se realiza.

("Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", XLVIII), Viena, 1906, p. 161, 24-162, 1.

80 Cf. Boecio, *In Porph*, I, 10, ed. Brandt, p. 163, 6-10

81 Cf. Boecio, *In Porph*, I, 11, ed. Brandt, p. 165, 3-7 y 14-16.

LA FORMACION DE LO UNIVERSAL: LA "COGITATIO COLLECTA"

Para Boecio el espíritu tiene el poder de reunir los rasgos de semejanza de seres similares "según la esencia", pero diferentes por sus caracteres individuales, lo que permite extraer de ellos una suerte de de imagen común. Lo universal es por lo tanto una síntesis, literalmente una recolección mental: "La especie es un concepto formado (*cogitatio collecta*) a partir del parecido esencial (*substantiali similitudine*) de individuos diferentes (*dissimilium*) en número", más literalmente: "que el número hace diferentes"[82]. Un parecido según la esencia en una diferencia según el número, he aquí lo que *funda* la *cogitatio collecta*-'especie': aquello que funda la *cogitatio collecta*-'género' es mientras que el "parecido de las especies". Así definida, la *cogitatio collecta* es con todo rigor un "concepto", un *Be-griff*, una captación sintética de lo diferente sobre la base de un parecido; es una "recolección *lógica*", el producto de aquello que Siriano llamaba, un siglo antes de Boecio, un "acto de recolección *racional*" (λογισμῷ ξυναιρεῖν).

¿Cómo explicar el parecido esencial entre cosas singulares? Por la naturaleza formal de los individuos. Cada individuo posee una naturaleza formal. Los individuos que tienen la misma naturaleza formal presentan un parecido esencial. Es este parecido el que es percibido por el espíritu, un parecido que es sensible a nivel de cada realidad particular e inteligible a nivel del pensamiento. Esta tesis plantea dos cuestiones, que la Edad Media no dejará de debatir:

(1) La naturaleza formal a la que apunta Boecio ¿es acaso la naturaleza propia de cada individuo o una naturaleza común presente en cada uno de ellos?
(2) ¿Qué es aquello, que desde el punto de vista del parecido esencial, funda el paso de lo sentido a lo pensado?

Al negar a lo universal el estatuto de sustancia, Boecio se niega a pensar la presencia de lo inteligible en lo sensible como una forma única participada por una pluralidad de sujetos individuales. No obstante, para garantizar el paso de la sensación a la intelección desde el punto de vista del parecido esencial, está obligado a pensar que "es el mismo

[82] Cf. Boecio, *In Porph*. I, 11, ed. Brandt, p. 166, 15-18.

sujeto que, de una primera manera, es universal cuando es pensado y de otra manera, singular cuando es sentido en las cosas en donde tiene su ser"[83]. Al sostener que "lo que sirve de sujeto a la singularidad y a la universalidad" está presente singularmente en las cosas en donde él *es*, y presente universalmente en el pensamiento, Boecio encuentra una solución elegante al problema dejado pendiente por Porfirio. Pero él abre un espacio más problemático todavía, pues da a entender que una misma cosa puede ser a la vez singular y universal – una tesis que será reivindicada, reformulada o rechazada de un extremo al otro de la Edad Media, una tesis que en todo caso abre la vía a una serie de paradojas en las que el realismo y el nominalismo encontrarán a la vez su alimento y la última razón de su desacuerdo.

Más que del problema de Porfirio, es de la solución de Boecio que procede, ya se verá, el impulso inicial de la querella de los universales tal como ella estalla en el siglo XII latino.

Las sectas del siglo XII

Todos los historiadores concuerdan en decir que es en el siglo XII que la querella de los universales ha estallado verdaderamente en Occidente. Es en esa época, en efecto, que la historiografía sitúa, alrededor de las figuras carismáticas de Roscelino de Compiègne y de Pedro Abelardo, la aparición del nominalismo como doctrina de conjunto sobre los universales. Pero es también, y sobre todo, porque es en esa época que aparecen los términos latinos *Nominales* y *Reales* para describir a las posiciones, supuestamente en presencia.

Durante mucho tiempo se ha considerado que los *Nominales* eran los nominalistas del siglo XII y que esos nominalistas agrupaban a Abelardo y su escuela. Esta identificación de los Nominales con los "nominalistas" sin embargo no fue evidente. Zenón Kaluza estableció que el término *Nominalistae* había aparecido recién en siglo XV, probablemente, al inicio, en boca de los adversarios del occamismo y del buridanismo (dos corrientes auténticamente nominalistas en el sentido historiográfico moderno del término) y que la conexión entre *Nominalistae* y *Nominales* se había, establecido por una suerte de movimiento retrógrado de lo verdadero –o más bien, aquí, de lo falso– en la escuela albertista,

[83] Cf. Boecio, *In Porph.* I, 11, ed. Brandt, p. 167, 3-7.

preocupada por marcar una continuidad histórica entre los errores de hoy y los de ayer.

Tan paradójica como pueda parecer, la pregunta que se plantea con respecto a los protagonistas de la querella de los universales en el siglo XII es por lo tanto: ¿los *Nominales* eran nominalistas? Esa pregunta incluye otra: ¿es en función de su doctrina de los universales que los *Nominales* han recibido su nombre? Al fin, evidentemente, sea cual sea la respuesta dada, una tercera pregunta se impone: ¿quiénes eran los *Nominales*? ¿Se trata, como se ha dicho, de Abelardo y de su escuela o de un grupo más vasto, más compuesto, quizás más heterogéneo?

Antes de intentar responder a estas preguntas, hay que observar que hay dos clases de documentos medievales sobre los *Nominales* y los *Reales*, sus adversarios. Algunos son contemporáneos del período concernido otros mucho más tardíos, como aquellos que asocian claramente las *Nominales* a una tesis sobre los universales, que hoy sería denominada nominalista.

Luego hay que subrayar que la expresión *Nominales* no es la única que pueda caracterizar eficazmente a grupos de maestros y de alumnos que profesan una serie de tesis precisas en el siglo XII. En efecto, son conocidas diversas expresiones que remiten a "escuelas": *Adamitae, Albricani, Coppausi, Gilebertini, Helistae, Melidunenses, Montani, Parvipontani, Porretani, Robertoini, Waldicelli/Waldilli*. Esos diferentes grupos pueden ser simplificados. En su *Fons philosophiae*, *Godefroid de Saint*-Victor reduce las sectas de su tiempo a cinco: los *Nominales* y cuatro clases de reales – los *Porretani, los Albricani, los Robertoini y los Parvipontani*. Ciertos historiadores (De Rijki, 1966, cuestionado por Hunt, 1950; Southern, 1982; Kneepkens, 1987) han sugerido por otra parte que los *Montani* ("los de la Montaña") y los *Albricani* formaban una sola secta, la de Alberico de París, cuya escuela estaba situada (pero como otras, con las de Abelardo y de Roberto de Melun) en la montaña *Sainte-Geneviève*. Asimismo, se ha podido identificar, con buenos argumentos, los *Robertini* con los *Melidunenses* (alumnos de Roberto de Melun), los *Parvipontani* con los *Adamitae* (discípulos de Adam de Balsham "Parvipontanus", cuya escuela estaba situada cerca del Petit-Pont) y los *Gilebertini* con los *Porretani* (alumnos de Gilberto Porreta *alias* Gilberto de Poitiers).

Es sobre ese panorama de cinco sectas principales que se presentan la cuestión de los *Nominales* y de los *Reales* (*Gilebertini, Montani,*

Melidunenses, *Adamitae* o *Porretani, Albricani, Robertini, Parvipontani*), la de la identificación de las *Nominales* con la escuela de Abelardo y la del nominalismo y del realismo de los dos grandes grupos distinguidos.

El enigma de las "nominales"

No cabe duda que los Nominales han profesado tesis "nominalistas" sobre los universales. No cabe duda tampoco que sostienen muchas otras que no tienen ninguna relación con el problema de Porfirio. Si se ponen juntas todas las tesis atribuidas a los *Nominales* que tratan directamente o indirectamente sobre los universales, se obtiene, en nuestra opinión, la siguiente lista:

- Ciertos nombres son universales (texto nº 5).
- Género es un nombre (textos nº 40ª, 44c).
- Los géneros y las especies son vocablos o sonidos vocales (texto nº 4).
- Sólo un sonido vocal es supuesto por el nombre 'género' (texto nº 44d).
- Ninguna expresión compleja es un género o una especie (texto nº 22b).
- La mayoría de los todos son sus partes (texto nº 11).
- En una predicación, los términos son predicados de los términos y no de las cosas de las cosas (texto nº 22a).

Sobre este material limitado, dos grandes opiniones se enfrentan en los historiadores. Una de ellas sostiene que los Nominales no han recibido su nombre por el hecho de su posición sobre los universales, sino por el hecho de una teoría particular, la teoría de la *unitas nominis*, sin relación directa con el problema de Porfirio (Normore, Courtenay). La otra sostiene que ya que la teoría de la unidad del nombre no caracteriza de ninguna manera a los *Nominales*, ya que es profesada de la misma manera por los *Reales* (Iwakuma), hay que buscar por otro lado la explicación de su designación, de modo que la doctrina de los universales vuelve a ser entonces un criterio aceptable (Marenbon), si no exclusivo (Iwakuma).

Según Normore[84], los *Nominales* no sostienen que *todos* los universales (*i.e.* todo lo que puede ser predicado de varios) son *nomina*, pero solamente algunos lo son: los géneros, seguro, porque ellos suponen solamente por sonidos vocales (*voces*) y las especies. Siendo los géneros y las especies igualmente caracterizados por el término *vocabula*, podemos preguntarnos qué es lo que distingue a los *Nominales* y a los *Vocales*. Normore supone que es con Roscelin que aparecieron las *Vocales* y con Abelardo y su grupo que se comenzó a hablar de *Nominales*, ya que para ellos el género no era un sonido vocal, sino una palabra (*sermo*) o un nombre (*nomen*). Sin duda no obstante, no es por esta tesis precisa que el grupo de Abelardo ha recibido esta etiqueta, sino porque sostenía que detrás de la diversidad de los géneros gramaticales, masculino (*albus*), femenino (*alba*), neutro (*album*), los nombres permanecían idénticos. Una teoría –la teoría de la unidad del nombre– de la cual Chenu fue el primero en mostrar el segundo plano teológico (unidad del artículo de fe), acercándola a la problemática de la unidad de lo "enunciable" (*enuntiabile*), de la cual los autores del siglo XIII (*Bonaventure*, Alberto el Grande, Tomás de Aquino) hicieron, un siglo más tarde, el signo de reconocimiento de la antigua doctrina de los *Nominales* (en su espíritu: Pedro Lombardo y su escuela).

Courtenay, que varias veces rechazó la identificación de las Nominales con la escuela de Abelardo, desarrolla sensiblemente el mismo análisis que Normore: para él, si un cierto número de lógicos de comienzos del siglo XII han sostenido que los géneros y las especies eran *voces*, entre ellos Abelardo en su primera teoría, y si Abelardo mismo ha abandonado esta teoría para caracterizar luego a los universales como *sermones*, no parece que ningún autor de esa época los haya caracterizado como *nomina*. En esas condiciones, contrariamente a la opinión consagrada, el nombre de los *Nominales* no se origina en su teoría de los universales, sino más probablemente en su posición sobre la *unitas nominis*.

Marenbon rechaza esa tesis: Courtenay mismo reconoce que en sus dos comentarios sobre Porfirio, Abelardo describe a veces a los universales como nombres. Además, cuando utiliza la palabra *sermo* en su segunda teoría, él lo glosa a menudo como *nomen*. Finalmente, ya en los años 1110-1120, ciertos comentarios sobre las *Categorías* (como

[84] Cf. C. Normore, "Abaelard and the School of the *Nominales*", *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 85.

C8, ms. Vatican Reg. Lat. 230, f°41v) distinguen los nombres de primera imposición, *nomina rerum*, y los nombres de segunda imposición, *nomina vocum*, e interpretan el pasaje de Boecio (176D) que plantea que "los géneros y las especies son de cierta manera nombres de nombres" como una confirmación autoritaria de la identificación de los universales con "voces": "Boecio confirma en su comentario de las *Categorías* que los géneros y las especies son sonidos vocales, cuando dice que los géneros y las especies son *de una cierta manera nombres de nombres*". De la misma manera, ciertos textos "realistas" (como P20, ms. Viena, ÖNB, VPL 2486) presentan desde esa época una posición "nominal" caracterizándola por la tesis de que los cinco predicables de Porfirio son "solamente nombres de nombres" (*nomina tantum nominum*).

Iwakuma rechaza igualmente la interpretación de Chenu y de Courtenay. Los Nominales han sostenido la tesis de la *unitas nominis* (*Questiones Vindobonenses*, ms. Viena, ÖNB, VPL 2549, f° 109va-b), pero no son los únicos: los *Albricani*, alumnos de Alberico de París, lo han hecho también (tal como lo testimonian las *Introductiones Montanae maiores*), de la misma manera que los Porretanos (*Compendium Porretanum*, I, 2 y I, 3) y los *Melidunenses* (*Ars Meliduna*, f[os] 211 vb-213ra). Por lo tanto, si no hay ninguna duda de que Abelardo es el primer testigo de esta doctrina, no es el único y no hay ninguna razón de pensar que esta teoría haya podido caracterizar su escuela –suponiendo que la *Nominales* sean la escuela de Abelardo, como lo sostiene Ebbesen contra Courtenay.

Para tratar de esclarecer este embrollo, hay que volver al análisis de las posiciones "sectarias" del siglo XII. Es solamente sobre esta base que se podrá luego exponer serenamente la doctrina de Abelardo sobre los universales para mostrar en qué ella se acerca y en qué ella se distingue de una teoría *nominalista* en el sentido (historiográfico) moderno del término.

Las sectas, las "reales" y las "nominales"

La pertenencia a una "secta" (*secta*) se define por la adhesión a una "creencia" –una profesión (*professio*), como se dice "profesión de fe"– constituida por un cierto números de teoremas (*positiones*) que tratan sobre la *Logica vetus*. Según Ebbesen, los *Nominales* formaban una escuela en ese sentido preciso. Ellos eran nombrados según el eslogan *Genus est*

nomen. Todos aquellos que no eran *Nominales* –dicho de otra manera, todo grupo *no nominalista*– pueden así ser considerados como *Reales*. Además, los Nominales eran los hijos espirituales de "Maese Pedro" (¿Abelardo?).

Disponemos de tres textos que especifican "desde el interior" los teoremas que constituían la *professio* de su "secta":

- el *Compendium Porretanum*, que menciona 116 teoremas, representando la *professio* caracterizada por los contemporáneos como las de los *Porretani*, alumnos de Gilberto de Poitiers. El autor menciona la opinión de "disidentes" ("algunos de los nuestros");
- la *Secta Meliduna* (= S. *Mel.*) representada por una lista de 53 teoremas (ms. Londres, B.L., Royal 2. D. XXX) – de la cual el autor menciona también disidentes;
- las *Positiones nostrae*, intituladas por Ebbesen *Positiones Nominalium*, una lista de 17 teoremas cuyo comentario se detiene sin razón aparente en el número 4.

Acerca de este conjunto de tesis, se puede proceder a ciertos agrupamientos. No todos conciernen a los universales. Dos grupos, sin embargo, muestran la importancia de la problemática en las profesiones de fe de las sectas parisinas: el primero está directamente ligado a la exégesis del *Isagogé* y de las *Categorías*, el segundo, cuantitativamente menos importante, compete a la mereología, un campo dependiente de Porfirio[85], pero también de otras fuentes, en particular el *De differentiis topicis* de Boecio.

La relación entre la problemática de los universales, heredada de Porfirio y de las *Categorías*, y los problemas mereológicos, tratados superficialmente por el Isagogé, no es fruto del azar. Tiene razones teológicas, ligadas a la manera particular en la que Roscelin de Compiègne parece haber argumentado su teología trinitaria. Tiene también razones filosóficas intrínsecas que explican por qué Roscelin ha incluído argumentos mereológicos en su teología de la Trinidad: las relaciones

[85] En el *Isagogé*, en efecto, Porfirio presenta brevemente las relaciones género/especie/individuo en términos mereológicos. Cf. Porfirio, Isagogé, cap. 2, 8, 1, sq. ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μερος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλο, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλο ἀλλ᾽ ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον- que nosotros proponemos de traducir como: "Por lo tanto, de tal manera, el individuo es contenido por la especie y la especie por el género: el género es todo, y el individuo parte, la especie es a la vez todo y parte, pero parte de otra cosa, y todo no de otra cosa, sino en otras cosas, pues un todo está en sus partes."

entre universales y particulares/singulares pueden ser en una gran medida analizados en paralelo con las relaciones de los todos y de sus partes. Ciertos testimonios literarios, en particular el *Comentario* de Eustrato de Niceo sobre la *Etica en Nicómaco* (traducido en latín en 1247), confirman que la tradición neoplatónica conocía una exposición de la teoría de los tres estados de lo universal, como una teoría mereológica tratando a la vez sobre los universales y los todos (*de universali et toto*).

Si se consulta las tres listas de *positiones* completadas por las diversas fuentes fragmentarias, contemporáneas o más tardías, inventariadas por Iwakuma y Ebbesen[86], se puede, en todo caso, delimitar las principales tesis profesadas en el siglo XII por los *Reales* y las *Nominales*.

Tesis de las "Reales" acerca de los universales

Se conocen solamente cuatros tesis formalmente atribuidas a las *Reales*. De buenas a primeras, la cuatro pueden aparecer como una reacción a ciertas tesis provocadoras de los *Nominales* – es el caso en particular de (ThR3): "De lo imposible nada sigue", una respuesta de sentido común a la sorprendente regla de los *Nominales*, también conocida bajo el título de "Consecuencia de los Adamitas" (*Consequentia Adamitorum*), según la cual "de lo imposible sigue cualquier cosa", una regla cuya excepcional fortuna teórica duró hasta fines de la Edad Media[87]. La tesis fundamental de los *Reales*, (ThR1), que trata directamente sobre el problema de los universales, resulta no obstante menos reactiva de lo que parece. De hecho, es una manera de interpretar a Aristóteles y a Porfirio que es facilitada por la lectura espontánea de las *Categorías* como tratando sobre las diez cosas primeras, una lectura, ya se lo ha visto, bien atestiguada en la Antigüedad tardía. El enunciado de (ThR1) es que los géneros son cosas. Esta teoría es aquella que Abelardo no ha cesado de perseguir bajo las diversas formas que su primer maestro, Guillermo de Champeaux y sus continuadores le han dado. Si se admite que las informaciones proporcionadas por Abelardo unidas a aquellas, más tardías, transmitidas por Juan de Salisbury, tienen un valor histórico

[86] Cf. Y. Iwakuma y S. Ebbesen, "Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources", *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 173-210.

[87] Cf. A. de Libera, "Nominaux et Réaux, *Sophismata* et *consequentiae* dans la logique médievale", Rue Descartes, 1 (1991), p. 139-164.

y cronológico, se considerará que el realismo fue la primera doctrina de conjunto profesada en siglo XII. Esta preeminencia se explica por el hecho que el realismo medieval articula en doctrina positiva el esquema conceptual implementado en el *Menón*. Y el hecho mismo se explica (a) porque en el siglo XII todo lo que se podía escuchar de Aristóteles y de Porfirio estaba ya, gracias a Boecio, penetrado de platonismo y (b) porque el esquema conceptual del *Menón* es una estructura argumentativa, un argumento recurrente que constituye el gesto fundador del realismo como categoría transhistórica en el interior del campo histórico abierto por el debate Aristóteles-Platón. Es lo que explica su recurrencia en el interior de ese campo, durante toda la Antigüedad tardía y *toda la* Edad Media, con o sin impregnación directa por las fuentes (por ejemplo en la época en la que el *Menón* no estaba traducido), y su ausencia fuera de ese campo (por ejemplo hoy, en donde "platonismo" no es más que una etiqueta utilizada para designar ciertas tesis que concierne a la idealidad de los objetos matemáticos o la admisión de entidades abstractas de estilo fregeano).

La presencia del esquema argumentativo del *Menón* es el síntoma, el revelador estructural del hecho que el debate Aristóteles-Platón existe en la forma en la que se constituyó históricamente y que continua, incluso durante las fases en las que él llega indirectamente a la conciencia de los actores como la luz de una estrella muerta (no estando ya factualmente disponible el conjunto de los corpus interesados). La ausencia de ese esquema es el síntoma de que ese debate ha dejado de operar como marco general (aun cuando el saber histórico dispone de todos los corpus y puede someterlos al trabajo de duelo de la filología): es el revelador de un cambio de ἐπιστήμη.

Tesis de las "Nominales" sobre los universales

Las *Positiones Nominalium* formulan claramente las dos tesis centrales de la secta o de las sectas "nominales": "Nuestros teoremas concernientes a los universales son dos: primeramente (ThN1), concordamos en pensar que los universales como los géneros y las especies son nombres; segundo (ThN2), planteamos contra la opinión de los *Reales* que *nada está fuera de lo particular*" (*nihil est praeter particulare*)[88]. Ese texto prueba que existe

[88]89. Cf. S. Ebbesen, "Two Nominalist Texts", CIMAGL, 61 (1991), p. 431; Iwakuma-

una opinión de los *Reales* a la cual se oponen los *Nominales*. Esta opinión (ThR2) puede ser reconstruida así: "Hay algo fuera de lo particular " (*aliquid est praeter particulare*). Es decir una tesis que afirma, como Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, pero sin conocer ni el texto, ni el contexto de esta afirmación, que hay una "unidad salida de la pluralidad", παρὰ τὰ πολλά (*unum praeter multa*) y que esa unidad (aparte) es lo universal. Varios testimonios confirman que los *Nominales* profesan una tesis *nominalista* sobre los universales: Godofredo de Saint-Victor, en su enumeración de las sectas del siglo XII, les atribuye la tesis que el "género es un nombre" (*genus est nomen*). Esta tesis (ThN1) está ligada al problema de la predicabilidad de lo universal, *i.e.* a la cuestión de saber qué es lo hace de lo universal un predicable. Es allí en donde interviene una nueva interpretación. En el siglo XIII, los autores de manuales de lógica distinguen lo universal y el predicable. Pedro de España dice en ese sentido que "el predicable es aquello que es apto para estar en varios". Se trata, no obstante, de la misma *cosa* considerada desde dos puntos de vista: la relación "estar en" (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in subiecto*) y la relación "ser dicho de" (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι; *dici de subiecto*), distinguidas en las *Categorías*, 2. En el siglo XII, la cuestión se plantea de otra manera. Se trata justamente de saber *lo que es predicado*: una palabra o una cosa. Es la razón por la cual la tercera tesis fundamental de los *Nominales* es a nuestro criterio (ThN3): "En la predicación, un término es predicado de un término y no una cosa de una cosa". El texto n° 22ª de Iwakuma-Ebbesen, *i.e. l'Anonyme de Munich* (ms. Clm 14458, f° 56rb) dice en ese sentido: "A diferencia de los *Reales* que dicen que la predicación consiste en predicar una cosa de una cosa (*rem de re*), nosotros decimos que ella consiste en predicar un término de un término" (*terminum de termino*). Esta alternativa remite de nuevo a un texto aristotélico, esta vez disponible, el *Peri hermeneias* y a la necesidad de interpretar la definición de lo universal que en él es propuesta: *Universale est quod est natum praedicari de pluribus*. La tercera tesis fundamental de los realistas es por lo tanto (ThR3): "En la predicación una cosa es predicada de un cosa, no un término de un término."Es posible preguntarse en qué (ThR3) puede aparecer como una interpretación plausible de Aristóteles. ¿No cae acaso de maduro, que no solamente une cosa no puede ser predicada, sino que Aristóteles mismo no habría considerado, ni quisiera un segundo, la

Ebbesen 1992, texto N° 60.

posibilidad de una tal predicación? *Ars Meliduna*, el texto más acabado de la secta de los *Melidunenses*, explica claramente lo que está en juego y a qué nivel se sitúa la discusión.

> Aristóteles define así lo universal en el libro *Peri hermeneias*: "Lo universal es aquello que por naturaleza es a predicar (*natum praedicari*) de varios" – es decir, el predicable es aquello que es apto por naturaleza a predicarse (*aptum natum praedicari*) de varios. Pero saber que es ese predicable, una cosa o un término, uno se lo pregunta. En efecto, algunos plantean que sólo los términos son predicables, otros, que son las cosas, es decir los significados de los términos[89].

Lo que este texto muestra, es que la discusión trata sobre los términos y las cosas en el sentido de "significados de los términos". El debate de las Nominales y de las reales no trata por lo tanto brutalmente sobre la cuestión de saber si la predicación juega entre cosas o palabras, sino si lo que es predicable es el término mismo o el significado del término. Según *Ars Meliduna*, los partidarios de la predicabilidad solamente de los términos, dicho de otra manera los *Nominales*, se oponen a Aristóteles, y esto porque su tesis equivale a afirmar que "sólo los términos son universales o singulares", cosa que niega Aristóteles. El *Anónimo de Munich* (texto 22b de Iwakuma-Ebbesen) nos ayuda a comprender mejor de qué se trata. Los *Reales*, dice, sostienen que la "definición del género es el género, la definición de la especie la de la especie", mientras que los Nominales plantean por el contrario que "ningún discurso complejo es género o especie", *nullus sermo complexus est genus vel species*. Así la cuestión es de saber si aquello que es predicado, es el término que significa 'sustancia, animada, sensible', a saber el término *animal* predicado de otro término, por ejemplo *Sócrates*, en una "proposición verdadera, afirmativa, al presente, por medio del verbo sustantivo", es decir de la cópula *est* – una tal proposición será cierta si los dos signos lingüísticos son coreferenciales, *i.e.* remiten a la misma cosa singular – o, si aquello que es predicado, es el significado del termino 'animal' considerado como una cosa, una realidad (sea cual sea el tipo de realidad recubierto por la palabra 'realidad', por ejemplo una forma), predicada de otra cosa (por ejemplo la càsa singular significada por el nombre propio 'Sócrates'), por medio del verbo *est*, que significa aquí ya no más la identidad entre dos

89 Cf. Anónimo, *Ars Meliduna*, ms. Oxford, Digby 174, f° 218vb.

términos coreferenciales, sino la inherencia de una forma característica a una cosa singular.

La cuestión de saber si los géneros y las especies son "expresiones complejas" o "incomplejas" parece haber caracterizado muy pronto la problemática que se acostumbró a llamar "nominalista". Ella está en todo caso atestiguada como típica de los *Vocales*, los antecesores de los *Nominales*, a juzgar por el texto del manuscrito Oxford, Bodleian, Laud. lat.67, f° 7rb-va, que presenta la opinión de los Vocales, como afirmando que "los géneros y las especies son expresiones incomplejas" (*dicunt quidam genera et species esse sermones incomplexos*), dicho de otra manera, términos y precisa; "Lo Vocal (*Vocalis*) dice: el género animal es el nombre 'animal'." Es sobre ese trasfondo que hay que considerar la distinción entre definición vocal y definición real, varias veces mencionada en los textos del siglo y rechazada, entre otros, por *Ars Meliduna*.

> Algunos aceptan dos tipos de definiciones: la definición vocal y la definición real o definiente y definida, llamando definición real al significado de la vocal, es decir de la definición que consiste en un sonido vocal. Pero esa distinción no es recibida por ningún autor antiguo[90].

Problemas mereológicos

Desde la respuesta de Siriano a las críticas aristotélicas de la teoría de las Ideas, la relación todo-partes ha jugado un rol central en la discusión de la hipótesis de un universal separado. La mereología nunca más salió de la historia de los universales. Vimos anteriormente qué lugar ocupaba en el nominalismo de Goodman. Hay que decir ahora qué lugar ocupa en la filosofía medieval. Para eso, basta con evocar a Guilllermo de Occam, cuya originalidad se observará así, de antemano. Tal como lo ha definitivamente establecido Claude Panaccio, el ocamismo no se reduce de ninguna manera a la *filosofía de las semejanzas* profesada en el nominalismo clásico de un Locke o de un Hume: estos consideran que la objetividad de la semejanza entre las cosas singulares (*inter res*), que hace inútil la existencia de universales *in rebus*, tiene un estatuto

[90] Cf. *Ars Meliduna*, f° 219vb, citado por L. M. De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1: *The Origin and Early Development of Supposition*, Asssen,Van Gorcum, 1967, p. 308

fundacional irreductible; para Occam, por el contrario, "la aprehensión de la semejanza, lejos de fundar la subsunción de dos objetos bajo un mismo concepto específico, la presupone", de manera que en él, opuestamente a lo que sostendrá la filosofía de las semejanzas de Locke hasta Price "es la semejanza que se explica en términos de *coespecificidad*, antes que lo inverso"[91].

¿Cómo Panaccio hace aparecer esa diferencia capital entre un nominalismo medieval y los nominalistas clásicos y posclásicos? *Reconstruyendo* filosóficamente la noción de coespecificidad a partir de diversos pasajes de la obra occamista y dando una definición rigurosa – la fórmula F21 de su *reconstrucción* ("dos entidades son de la misma especie especialísima o de la misma clase la una y la otra si y solamente si cada parte esencial de una es mayormente similar a una parte esencial de la otra")–, que le permite poner a contribución a la vez las *particularidades mayores* de la ontología de Occam (esencialismo, sustancialismo, hilemorfismo) y la noción de *similitud máxima* (sobre la cual reposa la definición de la coespecificidad), "relación objetiva de equivalencia (reflexiva, por lo tanto simétrica y transitiva), entre las partes esenciales" (constitutivas) "de ciertos seres individuales diferentes". Ahora bien, y es ahí en donde está lo decisivo, la noción de similitud máxima así comprendida es mereológica. Independiente del sustancialismo y del hilemorfismo, ella puede así ser conservada en el solo marco de un esencialismo mereológico y "sea cual sea la ontología sobre la cual se la injerta", proporcionar todavía hoy una respuesta *occamista* a las dificultades encontradas por la noción *clásica* de semejanza[92]. Esto no significa que el occamismo sea un esencialismo mereológico, sino que el esencialismo nereológico es el núcleo duro del occamismo.

Si el esencialismo mereológico puede ser presentado como un aspecto central de la principal filosofía nominalista de la Edad Media, cae de su peso que la emergencia de una problemática mereológica al principio mismo del vocalismo –ese antepasado caricatural del nominalismo– merece la mayor atención. Volvamos por lo tanto a lo que "Rousselin"

[91] Cf. Cl. Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les Choses*. La sémantique de Guillermo d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui (« Analytiques », 3), Montréal-Paris , Bellarmin-Vrin, 1991, p. 259

[92] Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 263.

(*sic*) quien, según Degérando, "hace nacer la gran discusión entre los Realistas y los Nominales".

Roscelino y el vocalismo

Varios teoremas de las sectas conciernen a la definición ontológica de los todos y la naturaleza de las relaciones entre todos y partes. Dos de ellos llaman la atención. (1) La mayoría de las *positiones* admiten que los todos colectivos son varias cosas (plura). La *Secta Meliduna* constituye aquí la excepción ya que S. Mel., 31, plantea que *Nullus populus est plura*, es decir que un pueblo no es varias cosas, de la misma manera sin duda, que la secta de los Porretanos, ya que el *Compendium Porretanum* 3.10 afirma que un todo es una cosa diferente de sus partes. El punto de partida de esas discusiones no viene de los textos directamente relacionados con el problema de los universales – el *Isagogé* y su tradición interpretativa o la definición aristotélica de lo universal en el *Peri hermeneias*. El punto de partida es el *De differentiis topicis* de Boecio y los comentarios boecianos de *Categorías*, 6. La tesis de Boecio, que sirve aquí de referencia principal, es la propuesta del Comentario sobre *Categorías*, 6, en el que explica: "Desde el momento que una cosa es, ella es ya sea uno, ya sea varios" (*unum vel plures*). Ciertos lectores medievales de Boecio comprenden que, desde el momento que una cosa es, "ella es algo de uno, en tanto que simple, y varias cosas, en tanto que compuesta". Otros desplazan el problema del nivel de las cosas al de las palabras. Decir que una cosa es uno, es decir que un cierto término, por ejemplo el nombre propio 'Sócrates' "llama", es decir denota una cosa individual, que "tiene un solo *appellatum*". Decir que una cosa es varios, es decir que otro tipo de término, por ejemplo el nombre 'pueblo', denota varias cosas, que tiene "varios *appellata*" (*Anonymus D'Orvillensis*, ms. Oxford, Bodleian, D"Orville 207 f° 7rA). Está claro que el problema del todo está intrínsecamente ligado al de lo universal. Son prueba de ello los argumentos mereológicos de Roscelin sobre los universales relatados en las *Sentences selon Maître Pierre*. La tesis de Roscelin, según la cual 'todo' sólo es una palabra y ninguna cosa está constituida por partes, ha sido a menudo objeto de burla, en particular por su alumno Abelardo.

> Estimando en su dialéctica que ninguna cosa tiene partes, él (Roscelin) arruina la Santa Escritura con tal impudencia que, en el pasaje en el que se dice que el Señor comió *una parte de un pescado asado* (Lc 24, 42), está obligado a comprender que se trata de una parte de esta expresión 'pescado asado' y no de una parte de la cosa[93].
>
> Nuestro maestro Roscelin tuvo una doctrina tan insensata al querer que ninguna cosa estuviese constituida por partes; pero así como él atribuía las especies a las solas palabras, hacía lo mismo para las partes. Si se decía que esta cosa que es una cosa estaba constituida por otras cosas: una pared y un basamento, él atacaba argumentado así: suponiendo que esta cosa que es una pared sea una parte de esta cosa que es una casa, entonces, ya que la casa misma no es nada más que esa pared misma, un techo y una basamento, la pared será una parte de sí misma y del resto, pero ¿cómo entonces será una parte de sí misma? Además toda parte es por naturaleza anterior a su todo; ahora bien, ¿cómo decir que la pared es anterior a sí y al resto ya que no es de ninguna manera anterior a sí[94]?

El vocalismo de Roscelino, al reducir los universales a *flatus vocis*, es considerado como el punto de partida histórico de la querella de los universales. Pero lo que cuenta, en realidad, es que la afirmación vocalista trata sobre la naturaleza de los todos y sobre el vínculo establecido explícitamente con la tesis según la cual ninguna *cosa* está constituida de partes, *i.e.* según la cual no hay que tomar como una "cosa" distinta de sus partes el todo que es una cosa, dicho de otra manera, como una cosa que seguiría siendo la misma cosa en caso de ablación de una de sus partes. La tesis de Roscelino es que una casa de la cual se ha quitado el techo no se llama más 'casa', sino '*casa-incompleta*'. Es lo que él le responde a Abelardo, cuando le escribe que, "una vez quitada la parte que hace al hombre", "hay que" "llamarlo no 'Pedro', sino 'Pedro-incompleto'" (PL 178, 371 A-372 A). A lo cual Abelardo, Pedro-incompleto, retruca que "la supresión no confiere sustancialmente a lo que queda o ha sido suprimido nada que no haya tenido antes, porque, después de la ablación de una mano, lo que es ahora sigue siendo un hombre y antes

[93] Cf. Abelardo, *Lettre* 14; trad. J. Jolivet, in "Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelino, Abélardo, Gilbert de la Porrée », *Revue de métaphyique et de morale*, 1992/1, p. 114.

[94] Cf. Abelardo, *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 14970, p. 554, 37-555, 9; trad. J. Jolivet, *in* "Trois variations...", p. 115.

de la ablación, permanecía hombre *una cierta parte escondida dentro del hombre que estaba intacta*". Por lo tanto, la cuestión central es precisamente aquella del todo desde el doble punto de vista semántico y ontológico. Jean Jolivet fue quien reveló el alcance filosófico de esta discusión.

Para Abelardo, los nombres se atribuyen a las cosas según su significado, es decir según la definición de la cosa, por ejemplo, para hombre 'animal, sensible, razonable, mortal', es decir según la esencia de la cosa, que *persiste* independientemente de la alteración cualitativa o de la disminución cuantitativa sufrida, a lo largo del tiempo. Para Roscelino, las palabras *refieren* a cosas singulares cuyas cualidades no se separan, "a todos cuyas partes permanecen solidarias", de tal manera que, si esas cosas "se alejan de su perfección", pierden su techo, su pared o "alguna parte oculta", las palabras que las designan no remiten más a ellas, aun si subsisten ellas mismas como *flatus vocis*. Son por lo tanto dos semánticas que se enfrentan, una la de la significación, la otra de la referencia[95]. Detrás de esos absurdos aparentes, la tesis de Roscelino es solamente que el *todo* "refiere a un conjunto indisociable como tal en tanto que él es precisamente ese referente". Roscelino no niega que una casa esté constituida de partes tomadas juntas, de las cuales cada una le es anterior. Pero él plantea que sólo *existe* el todo, no existiendo la parte de esa casa como sustancia autónoma. Abelardo le opone una semántica de la significación fundada sobre el principio de una correlación entre las palabras y las *naturalezas de las cosas*.

Recíprocamente, la segunda tesis de Roscelin, que trata explícitamente sobre los universales, es también una tesis sobre la existencia. Solamente existen las *voces*, los nombres o sonidos vocales, y las cosas singulares mismas, referidas por las *voces*; la especie como *res* no existe. Aquí, la relación todo/partes interviene de nuevo, pero se invierte necesariamente. A nivel de los referentes de un término como casa, hay que decir que solamente existe el todo: del punto de vista de la existencia, el todo es afirmado, la parte es negada. Si se considera lo universal, la relación es diferente. Solamente existen las partes de lo universal, pues son cosas; lo universal mismo no existe, pues no podría existir de la manera de una cosa. Del punto de vista de la existencia, el todo es negado, los elementos son afirmados.

[95] Cf. J. Jolivet, "Trois Variations… », p. 127-128.

La posición de Roscelino se torna comprensible si se articulan sus puntos de vista que tratan sobre dos tipos de todos y centrados sobre la relación de las palabras y las cosas considerado desde el punto de vista de la existencia. La palabra 'casa' refiere e una cosa, un *todo* físico cuyas partes son indisociables. Lo universal 'especie' se aplica a un todo que es de otro órden: lo que existe, en ese caso, son las cosas, los todos físicos individuales, mientras que el todo que ellas forman tomadas juntas no es una cosa. Lo universal es por lo tanto un *flatus vocis* en el sentido en el que es un nombre que remite a una pluralidad de cosas. Por lo tanto, no es poca cosa. En cuanto a aquello a lo que remite, no es una cosa. Es por lo tanto un *flatus vocis* en el sentido en el que no remite a nada, es decir a ninguna *cosa*. Más exactamente, la palabra 'universal' remite a nombres universales, como 'hombre' o 'animal', quienes ellos mismos refieren a una pluralidad de cosas individuales. Decir que lo universal es un *flatus vocis*, es decir que el nombre 'universal'(y los nombres de los predicables de Porfirio: 'género', 'especie', 'diferencia', 'propio', 'accidente') se aplica a otros nombres (los nombres como 'hombre' o 'animal') quienes ellos mismos no remiten a ninguna *esencia universal*, sino a cosas individuales.

En la Edad Media, la distinción entre dos clases de todos, proveniente de las reflexiones de Boecio sobre "la tópica del todo", es muy pronto comprobada. Un contemporáneo de Roscelin, Garland el Computista, distingue en ese sentido el todo integral y el todo universal, y Abelardo mismo la utiliza abundantemente. En la lógica del siglo XIII, las discusiones embrionarias de la época de Roscelin habían sido zanjadas, incluso neutralizadas. La tópica del todo se analizaba en función de una distinción entre todo universal y todo integral, pero también según la cantidad, el lugar, el modo y el tiempo, dentro de las inferencias construidas sobre el modelo de 'Cesar no está en ninguna parte, por lo tanto no está aquí' o 'Cesar está aquí, por lo tanto él no está en todas partes'. Al definir lo universal como "superior y sustancial", y sus partes, llamadas subjetivas, como "aquello que es inferior a lo universal", y el todo integral siendo él mismo definido como "aquello que está compuesto de partes" llamadas integrales, "dotadas de una cantidad", la diferencia entre esos dos tipos de todo era clara. El todo universal era el género, la parte subjetiva, la especie. El todo integral era la cosa singular compuesta de partes reales. A partir de allí, las relaciones inferenciales eran eliminadas de todos los problemas debatidos en la época de Roscelin. La tópica del

todo universal, es decir del género, reposaba siempre sobre una máxima llamada destructiva, del tipo: "Si se quita el género, se quita la especie" (por ejemplo, 'Si la piedra no es un animal, la piedra no es un hombre'); la tópica de la parte subjetiva o especie es siempre constructiva, ya sea que la especie sea tomada como sujeto ('Un hombre corre, por lo tanto un animal corre') o como predicado ('Sócrates es un hombre, por lo tanto Sócrates es un animal'), conforme a las máximas: "Todo aquello que se predica de la especie se predica del género" y "Todo aquello de lo cual se predica la especie, el género también se predica de ello". Para la segunda clase de todo, las máximas tópicas se invertían. La tópica del todo integral era siempre constructiva, según la máxima que rezaba que "Plantear el todo integral, es plantear cualquiera de sus partes" (como en 'Si existe una casa, existe una pared'); la tópica de la parte integral siempre negativa según la máxima: "Suprimir la parte integral, es suprimir el todo" (como en 'No existe pared, por lo tanto no existe casa'). Aquello que hacía la originalidad de las discusiones en el siglo XII no era más considerado: en particular el enfrentamiento, en el terreno de los todos, entre dos semánticas centradas, una sobre la referencia a cosas (todos) físicos, la otra sobre la significación de una naturaleza o esencia. Queda el hecho que no se puede comprender el vocalismo de Roscelin si no se ve cómo y porqué él ha invertido las relaciones mereológicas en la problemática de los universales.

La aporia mereológica del sujeto de la racionalidad

Una de la tesis más sorprendentes de las sectas del siglo XII es la tesis de los Melidunenses[96] que afirma que el alma no es parte de ningún hombre (*nullius hominis pars est anima*). En el Arbol de Porfirio, la racionalidad aparecía necesariamente como una propiedad de los cuerpos, el hombre, animal razonable, siendo definido como una sustancia corporal animada razonable, es decir como un cuerpo razonable. Ahora bien, se podía objetar a esto que la racionalidad no era una propiedad del cuerpo, sino del alma, que no figuraba en el dispositivo. Esto generaba otras preguntas: El alma y el cuerpo ¿eran las partes del hombre? Y en la afirmativa, ¿cómo el hombre, tomado como todo, y una de sus partes, el cuerpo, podían

[96] Cf. *Secta Meliduna*, 19, ed. Ebbesen; y *Ars Meliduna*, f°223rb-vb, citada por De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1, p. 315.

compartir una propiedad, la racionalidad, sin compartirla también con la otra parte, el alma? Dos textos del siglo XII, dedicados al comentario del *Isagogé*, relatan los puntos de vista del "Maestro P.", sin duda el Maestro Pedro (Abelardo?) de las *Sentences selon Maître Pierre*, sobre el tema. Uno de esos textos, manuscrito Viena, ÖNB, lat. 2486, relata que, según el Maestro P., el nombre 'hombre' denomina solamente el cuerpo, lo que quiere decir que la frase "el hombre es razonable" significa solamente que el hombre es "un cuerpo animado por un alma racional". A lo cual se objeta que, en esas condiciones, hay que admitir que el hombre no comprende, ni discierne, ni ve, ni utiliza la razón, ya que es un cuerpo y que todas actividades son la competencia solamente del alma. Esa tesis paradójica es una de aquellas que la literatura atribuye a las *Nominales* (texto n° 26 de Iwakuma-Ebbesen).

Las reacciones encontradas por la tesis "nominal", están también atestiguadas por la literatura porretana. El *Compendium Porretanum* subraya que la tesis fundamental de la secta, sobre este punto, es que 'Solamente el espíritu es racional' (teorema 3.5), pero precisa que "disidentes" de la secta admiten que 'Todo hombre es un cuerpo y un espíritu', porque los predicados corporales ('Sócrates es *blanco*') y espirituales ('Sócrates es *razonable*') son siempre predicados del hombre tomado como un todo.

Esas discusiones sacan a la luz una tensión que trabaja todo el legado porfiriano y que encuentra su plena expresión recién en siglo XIII, cuando los escolásticos se esfuerzan en distinguir forma del todo y forma de la parte. También está presente en Occam y resuelta a su modo. Hay que subrayar su emergencia, fuera de toda vinculación con las teorías de la *Metafísica* y del *De anima*, como primera marcación de un problema mereológico específico que tendrá otros desarrollos con la llegada de los nuevos materiales aristotélicos. Aquí, basta con observar que los medievales tuvieron siempre dificultades para confrontar el Arbol *lógico* de Porfirio con la realidad *física*. Ya sea a nivel de la distinción entre dos tipos de todos o al de la aporía del sujeto de la racionalidad, la relación inconsistente de lo lógico y de lo físico en el seno del universo porfiriano fue puesta en una luz especial por los problemas mereológicos, independientemente o en complemento de lo que los medievales podían desarrollar en el marco totalmente diferente, principalmente apoyado en los primeros capítulos de las *Categorías* y del *De interpretatione*, de

las relaciones entre palabras, conceptos y cosas. Ya es tiempo de pasar a Abelardo.

Pedro Abelardo y la crítica del realismo

La teoría abelardiana de los universales es una de las más originales de toda la Edad media. Es también una de las más reveladoras de la atracción dominante del diferendo Platón-Aristóteles sobre el pensamiento medieval. Al igual que sus contemporáneos Abelardo no había leído a Platón – como ellos solamente conocía el fragmento del *Timeo* traducido por Calcidio. Su respuesta al problema de Porfirio no deja de manifestar un sorprendente *resto* de platonismo. Que Abelardo haya sido o no el padre de la secta de los nominales es una cosa. Que él haya sido "nominalista" en el sentido historiográfico del término es otra. Sobre este punto J. Jolivet ha zanjado filosóficamente: el maestro del Pallet es no realista más que nominalista y, por varios aspectos de su doctrina, es platónico. El "platonismo" de Abelardo no es el de un Bernardo de Chartres, es decir el fruto de una simple asimilación de los universales a las Ideas de Platón, ya sea que ellas estén bautizadas en Agustín o que ellas hayan, como en Bernardo, recibido un segundo bautismo al convertirse en esas Ideas, producidas por Dios "a partir de sí" y que "eternas sin serle coeternas", residen "en el secreto de su consejo" – Ideas de donde proceden las "formas nativas" que entran en la materia que él ha creado. Su platonismo no consiste tampoco en dar una lectura de la paronimia más platónica aun que la de Boecio, como lo hace el mismo Bernardo cuando explica que 'blancura' (*albedo*) significa *una muchacha virgen*, es decir una cualidad que no participa ningún sujeto, que "blanquea" (*albet*) significa *la misma, entrando en un dormitorio o acostada sobre una cama*, es decir la misma cualidad, pero participada y que 'blanc'(*album*) significa *la misma todavía, pero desflorada*, es decir siempre la misma cualidad, pero mezclada con la sustancia –una interpretación dramática de la "caída" (*casus*) de la cual Aristóteles había hecho la marca del parónimo.

Aun si él suscribe –por otra parte ¿cómo hubiera podido hacer de otra manera?– la tesis según la cual "las formas genéricas y específicas de las cosas existen en estado inteligible en el espíritu divino antes de pasar a los cuerpos", aun si él reconduce la metáfora archi-tradicional de un Dios artesano "que concibe en su alma la forma ejemplar de la cosa

que él quiere fabricar", no es por allí que Abelardo platoniza, es muy precisamente, al plantear que "los *estatutos* genéricos o específicos de la naturaleza son las obras de Dios –que es el único que los puede concebir, mientras que la intelección engendrada en el hombre por el nombre universal permanece confusa"[97]– de Dios que, conociendo todas las cosas antes que ellas sean, "distingue en ellos mismos a todos los *status*". Decir que el fundamento de los nombres universales y de las proposiciones hipotéticas eternamente verdaderas es el mismo, a saber las Ideas divinas interpretadas como *status*, tal es el platonismo de Abelardo, tal es también su no-realismo. Así es la noción de *status* que constituye el corazón de la doctrina de Abelardo, de su "no-realismo platónico", ese *status*, que no es una cosa (de allí el no-realismo), pero que no es tampoco la Idea de una cosa, ese *status* que es una *quasi res*, una "cuasi-cosa" que es la única que expresa plenamente la proposición infinitiva, ese *quasi nomen*, es "cuasi-nombre" en el que se marca en su dimensión verbal, la plenitud del *ser* que constituye el fondo de cada cosa. La originalidad de las fórmulas habla a favor de la originalidad del pensamiento. Para captar bien el alcance de la doctrina de Abelardo, es necesario, no obstante, no solamente exponer su contenido, sino también restituir la ocasión de su formulación. La crítica es, en efecto, consustancial de la escritura de Abelardo, quien piensa menos con los *Antiqui* que lo que piensa contra los *Moderni*. Consideremos por lo tanto su liquidación del realismo, en el que su gusto pronunciado por el asesinato del padre encuentra en la persona de su maestro Guillermo de Champeaux, con qué ejercitarse plenamente.

Las teorías en presencia

Todas las teorías realistas son una modulación de la tesis de Porfirio (*Isagogé*, 6) según la cual "por participación de la especie varios hombres hacen un hombre", una expresión ambigua que legitima de antemano la reducción de la pluralidad de los hombres a una sola cosa, que será llamada ya sea 'cosa universal' u 'hombre común'.

[97] Cf. J. Jolivet, "Non-réalisme et platonisme chez Abélardo. Essai d'interprétation », in *Aspects de la pensée médiévale: Abélardo. Doctrine du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 276.

La teoría de la esencia material

La primera teoría criticada por Abelardo es la de la esencia material. Comparando las indicaciones de Juan de Salisbury (*Metalogicon*, II, 17) y de la *Logica Ingredientibus*, es la doctrina que Guillermo de Champeaux enseñaba en San-Victor: la *antiqua de universalibus sententia*, según la sentencia de Juan, en resumen, una antigualla. Tal como la relata Abelardo, esta doctrina "pone en las cosas que difieren entre ellas por formas una sustancia esencialmente la misma, esencia material de los seres singulares en los cuales ella es; una en sí misma y diversa solamente por las formas de los seres colocados debajo de ella". En esa teoría, esencia no se opone a existencia, como en la lengua escolástica; en cuanto a la "materialidad", es ante todo la del sustrato *indiferenciado*, que la forma viene a distinguir.

La teoría de la indiferencia y el regreso de Menón

La segunda teoría de Guillermo es la teoría de la indiferencia. Contra todo lo esperado ella nos lleva a Menón. Abelardo la presenta de dos maneras. En la *Historia calamitatum*, lo universal está directamente caracterizado como una cosa que es la misma no por la esencia, sino por la no-diferencia (*non essentialiter sed indifferenter*) – lo cual manifiesta claramente la evolución en relación a la teoría de la esencia indiferenciada. En la *Logica Ingredientibus*, la teoría es presentada como tratando sobre las cosas singulares: sus partidarios "dicen que las cosas singulares no se distinguen unas de otras por sus solas formas" (rechazo de la teoría de la esencia material), "sino que ellas son también personalmente distintas en sus esencia propias". Decir que las cosas son "distintas en sus esencia propias" significa que "ninguna de ellas comparte con otra ni una forma esencialmente la misma ni una materia esencialmente la misma". Difiriendo los unos de los otros porque la esencia de uno no es la esencia del otro, esos seres diferentes no dejan de ser también una *misma cosa*. ¿En qué sentido? En que, y ese es el fondo de la teoría, ellos "son una misma cosa no por esencia, sino por no-diferencia".

En otros términos, tal como la formula la *Logica Ingredientibus*, la teoría de la indiferencia sostiene: (a) que "los hombres singulares distintos en sí mismos, son un mismo ser en el hombre (*in homine*), es decir que ellos

no difieren en la naturaleza de la humanidad" y (b) que esos hombres que son "llamados singulares debido a su diferenciación" son "llamados universales debido a la no-diferencia y de su concurso en un mismo parecido".

Tan extraordinario, como pueda parecer, esta teoría es un desarrollo a distancia de las tesis de Sócrates en el *Menón*. Volveremos sobre este punto discutiendo otra formulación de la misma doctrina, transmitida en uno de los textos emblemáticos del campo realista: el *Ars Meliduna*. Por ahora, hay que observar que las dos formulaciones de la teoría en la versión relatada por Abelardo manifiestan una tensión: en una de ellas, lo universal es una cosa idéntica por no-diferencia; en la otra, las cosas idénticas por no-diferencia son ellas mismas llamadas universales. Por lo tanto, no sorprenderá enterarse que la teoría de la no-diferencia engendra a otras dos.

• La primera es la teoría de la colección. Esta teoría, que Juan de Salisbury hace remontar a Gosselin (Joscelin), obispo de Soissons en 1126, "atribuye la universalidad a las cosas reunidas y la niega a las cosas tomadas una por una". La "cosa universal" es un conjunto de individuos. La especie *hombre* es todos los hombres tomados en conjunto, el género *animal* todos los animales tomados en conjunto: en una palabra, es su *colección*.

• La segunda consiste en sostener que la especie *hombre* es a la vez *todos los hombres tomados juntos y los hombres singulares en tanto que ellos son hombres*.

> Otros llaman especie no solamente a la colección de los hombres, sino también a cada uno de ellos en tanto que es hombre, cuando ellos dicen que la cosa que es Sócrates es el predicado de varios sujetos, ellos toman esto como una figura de lenguaje, como si dijeran: varios sujetos son una misma cosa, es decir convienen con él [Sócrates]; o él con varios. Ellos cuentan tantas especies como individuos en cuanto a la cantidad de cosas y otro tanto de géneros; pero en cuanto a la semejanza de las naturalezas, ellos atribuyen una cantidad menor a los universales que a los sujetos singulares. En, efecto, todos los hombres, múltiples según la diferenciación personal, son uno solo según la humanidad que los hace parecidos; y se los juzga diferentes de ellos mismos en tanto que ellos son *diferentes* y *parecidos*: Sócrates como hombre es disociado de él mismo en tanto que Sócrates. Por lo demás, él no podría ser su propio

> género ni su propia especie si él no fuera de alguna manera diferente de sí mismo: pues los términos relativos deben ser opuestos, por lo menos bajo cierto aspecto[98].

¿Por qué Abelardo rechaza esas doctrinas?

1. Porque ellas reposan sobre un concepto erróneo de lo que es una cosa. Para Abelardo una cosa es una "esencia enteramente la misma", absolutamente idéntica a ella misma y absolutamente "separada" de todo lo que no es ella; en una palabra, es una cosa *singular*, que es "ella misma", "en sí" y "no puede estar en nada más".

2. Porque lo que define a un universal, es el poder "servir de predicado a varios sujetos tomados uno por uno". Ahora bien, ya que "ser predicado, es poder estar anexado a algún sujeto de una manera cierta (*veraciter*) en virtud de la enunciación del verbo ser al presente", está claro que *sólo una palabra universal* y no una cosa puede cumplir esta función.

Dicho de otra manera: porque toda cosa es solamente "ella misma" y no puede ser en otra cosa, ninguna cosa es "universal", y porque ninguna puede ser predicada de otra cosa, lo universal es necesariamente una *palabra*. El punto fundamental de la crítica de Abelardo es que una cosa no puede ser predicado de otra cosa (cuando es, como se ha visto, una de las tres tesis fundamentales, *i.e.* (ThR3), de los *Reales*)[99]. Juan de Salisbury observa que de esta manera, él se opone a Aristóteles:

"¡Una cosa predicado de otra cosa! Esto es para ellos un monstruo. Sin embargo, Aristóteles es garante de esa monstruosidad, y afirma muy a menudo que una cosa es predicado de una cosa; esto está claro para aquellos que lo conocen bien, con tal que sean sinceros."

La *Logica Ingredientibus* no da muchas precisiones sobre la última doctrina. En la *Logica Nostrorum petitioni*, Abelardo lo explica mejor. En ese texto, la teoría de la esencia material y la de la indiferencia subsiste, la de la colección desaparece, otra aparece, según la cual la cosa

[98] Cf. Abelardo, *Logica Ingredientibus*, trad. J. Jolivet, in *Abelardo ou la Philosophie dans le langage* ("Vestigia", 14), Fribourg-Paris, Editions universitaires Fribourg-Cerf, p. 132.

[99] La tesis realista de la predicación entre otras cosas, afirmada por (ThR3) y rechazada por Abelardo, fue retomada en el siglo XIV por Gauthier Burley, para quien "hay en las cosas" una composición sujeto-predicado "que es llamada proposición real". La misma posición es sostenida por Guillermo Milverley y los "realistas de Oxford". Occam y Alberto de Sajonia la rechazan por el contrario, enérgicamente. Cf. en particular, Guillermo de Occam, *Summa logicae*, 1,15 (líneas 100-103).

universal es común y diferente de la cosa singular por las propiedades que las hacen respectivamente universal y singular. Según J. Jolivet, la última forma de la teoría de la indiferencia, tal como la describe, puede ser identificada gracias a Juan de Salisbury; es la teoría de Gauthier de Mortagnes (+ 1174), que distingue *estados* (*status*) según los cuales una misma cosa es a la vez universal y particular: "Platón, como Platón, es individuo; como hombre, especie; como animal, género subalterno, como sustancia, género generalísimo." Según F. Bottin, que se apoya en el *Anonymus Padovanus* (ms. Padua, Bibl. Univ. 2087), la tesis según la cual los hombres individuales mismos, puesto que son hombres, pueden ser considerados como especies, es la primera teoría profesada en París por Alberico del Monte, "el más encarnizado adversario de los nominales" (*nominalium acerrime impugnator*, según la expresión de Juan de Salisbury). Se sabe que, para Alberico, lo "universal *secundum rem* era sustancia, es decir a la vez la cosa existiendo por sí y la cosa dicha de la sustancia" (f° 7rb-va). El fundamento del desacuerdo entre Abelardo y Alberico, reforzado por el *Anonymus Padovanus* es por lo tanto claro: se trata de la interpretación del sujeto de las *Categorías* de Aristóteles. Para los *Reales*, al igual que el *Anonymus* y Alberico, las *Categorías* no hablan solamente de las *voces* o de los *sermones* y de su significado, cosa que sostiene Abelardo, sino por el contrario a la vez de los *sermones* y de las cosas. Que un desacuerdo profundo acerca de la naturaleza de las categorías se refleje en la teoría de los universales no tiene nada sorprendente: el *Isagogé* es una "introducción" a las *Categorías* y, como se ha visto, desde el neoplatonismo, existe un vínculo intrínseco entre ontología categorial y doctrina de los universales. En la tríada φωναί-νοήματα-ὄντα, revivida bajo la forma *voces-significationes-res* (más bien *voces-cogitationes-res*) Abelardo se inclina por *las voces* y las *significationes*, Alberico y los suyos por las *res* y las *voces*. Se ve que en el rigor de los términos Abelardo no es "conceptualista", como se lo ha dicho demasiadas veces, sino "semioticista". En la tríada de las palabras, de los conceptos y de las cosas, en el centro del dispositivo, Abelardo ubica la *significatio*, no el *conceptus*. Es, según la feliz fórmula de J. Jolivet, la marca indiscutible de que su filosofía no es una filosofía del concepto, sino una "filosofía en el lenguaje".

La reformulacion abelardiana de la teoria de la indiferencia y la noción de estatuto

Una primera novedad del análisis "semiótico" abelardiano es la de remontar a lo que se podría llamar la *motivación ontológica* de la palabra. Partiendo del principio que una palabra universal designa una pluralidad de individuos, Abelardo plantea que hay una razón por la cual esta designación triunfa. La forma en la que él explicita ese fundamento de la designación hace actuar a pleno la ambigüedad de la palabra razón, que desde su origen griego, indica a la vez la forma, en el sentido de principio o de fundamento ontológico y la fórmula lógica, el λόγος definicional de una cosa. Al conjugar las dos acepciones, ontológica y lógica de la palabra *ratio*, Abelardo puede así plantear que "la palabra *hombre* designa a los hombres particulares" no solamente (a) por una razón (porque ha sido instituida para ello), sino (b) "por una razón *que les es común*". Ahora bien, cual puede ser la razón "común" de una pluralidad de individuos que permite a todo locutor designar a cada uno de esos individuos con la misma palabra? La fuerza de la respuesta de Abelardo es plantear que la razón por la cual cada hombre puede ser designado por la palabra *hombre* es la misma para cada hombre sin ser alguna cosa de o en cada hombre ni compartida como un tercero, una propiedad real común presente en cada uno de ellos o comúnmente compartida por todos. La única razón por la cual la palabra *hombre* designa a todos los hombres y cada hombre es onto-lógica, es que todo hombre es un hombre. "La palabra 'hombre' designa a los hombres particulares por una razón que les es común, a saber porque son hombres." La razón de la humanidad de cada hombre es la razón común que funda la unidad de su designación.

Mediante esa nueva ecuación y la interpretación que él da de ella, Abelardo retoma y subvierte al mismo tiempo la teoría platónica de la causalidad eponímica de las formas: mantiene la estructura eponímica-causal ahorrando la forma. Por lo tanto, retoma la línea argumentativa del *Menón*, sin pasar, como Sócrates en la transición de (R2) a (Q3), del nivel de la no-diferencia individual en donde se muestra la identidad específica, al de la unidad de la esencia común que debería supuestamente garantizarla. Esto hace que pueda designar a todo hombre con la palabra 'hombre', esto hace que pueda decir de todo hombre que él *es un hombre*, a saber, precisamente, que *todos los hombres son hombres*. Para explicitar en

qué consiste ontológicamente ese hecho, Abelardo es llevado a volver a pensar enteramente la teoría de la indiferencia y a proponer una definición nueva del *status* – de ese "estatuto" en donde convienen y se ponen de acuerdo los individuos.

Se puede formular de tal manera el sistema de tesis en el que se articula la nueva teoría ontológica del *status*, què ha hecho posible a la era moderna, mediante un cambio notable, la emergencia misma de la noción de estatuto ontológico:

(1a) Los hombres singulares son diferentes unos de otros.

(1b) Los hombres singulares difieren unos de otros por sus esencias propias y sus formas propias.

(2a) Los hombres singulares, aunque difiriendo unos de otros, se encuentran *en el hecho de que son hombres (conveniunt in esse hominem)*.

(2b) Los hombres singulares no se encuentran *en el hombre (in homine)*.

(2b1) El hombre no es ninguna cosa (contra Platón), sino una cosa individual.

(No hay una *cosa universal* que sería Hombre, sólo hay cosas *hombre*, "separadas" una de otras, es decir los hombres singulares. Toda cosa hombre es necesariamente un hombre individual).

(2b2) El ser-hombre no es ni un hombre ni una cosa.

(2b2a) No puede haber encuentro de los hombres en una cosa.

(Las cosas sólo existen como individuales, es decir de manera separada, ellas no pueden encontrarse en otra cosa, porque no hay cosa que no sea individual. Ninguna *cosa*, por ejemplo el *Hombre*, podría ser designada por un nombre universal).

(2b2b) El encuentro entre hombres no puede ser una cosa.

(Cf. *Super Periherm.*, p. 368: "Es tan cierto que aquello que es dicho por las oraciones no son cosas que, cuando nosotros decimos que Sócrates y Platón se encuentran en el ser-hombre o en el ser-sustancia, no se puede, si uno se ubica en el plano de las cosas, designar ninguna cosa en la que ellos se encuentran.")

(3) Los seres que se encuentran son semejantes.

(3a) Dos individuos que se encuentran en el *ser-hombre* son semejantes en el ser-hombre, es la razón por la cual tanto uno como otro es llamado *hombre*.

(3b) Dos individuos que no se encuentran en el *ser-hombre* son semejantes en el *no ser hombre*, es la razón por la cual tanto uno como otro es llamado *no-hombre*.

(4a) Las cosas *hombre* se encuentran "en razón de aquello que no es una cosa".
(4b) Los hombres singulares se encuentran en el estado (*status*) de hombre, es decir "en el hecho de que son hombres".
(5ª) Decir que los hombres singulares se encuentran en el estado de hombre, es solamente decir que "por ese hecho, no difieren en nada".
(5b) Que los hombres singulares por el hecho que son hombres "no difieren en nada" no remite a ninguna "esencia", es decir a ninguna cosa existente.
(La palabra *essentia* no designa la "esencia" de los escolásticos, sino lo existente, por lo tanto una cosa).
(6) *El ser hombre* no es una esencia en la que los hombres singulares se encuentran, sino la "razón común por la cual un nombre es dado a hombres singulares según se encuentran el uno con el otro".
(7) El estado de hombre no es una *cosa* participada en común por una pluralidad de individuos sino la *causa* de su común designación.
(El estado de hombre es el fundamento del nombre 'hombre' susceptible de ser predicado de un sujeto, ese estado es expresado en un *dictum* [aquello que dice la oración], él mismo expresión de la relación entre el sujeto y el predicado. Ni uno ni otro son cosas. Lo universal por lo tanto no es más que un predicable, basado sobre la naturaleza de las cosas que se basa ella misma en su ser).

Dados los hombres singulares separados unos de otros: desde el punto de vista físico, ellos difieren tanto por su esencia como por su forma; pero no dejan de encontrarse en el hecho que ellos son hombres. Yo no digo "ellos se encuentran *en el hombre*", pues ninguna cosa es hombre si no de manera separada, sino "ellos se encuentran *en el hecho de ser hombres*". Ahora bien, el hecho de ser hombre no es ni hombre ni una cosa, como tampoco el hecho de estar en un sujeto o de no ser susceptible de contrarios o de no comportar ni más ni menos no constituye en sí una cosa, aún si son estas, según Aristóteles, las características comunes a todas las sustancias. Ahora bien, como ya lo hemos establecido, el encuentro entre seres separados no puede producirse en una cosa. Si por lo tanto un tal encuentro se produce, no hay que sacar la conclusión de que estemos ante una cosa propiamente dicha. Lo que se quiere decir (hablando de un tal encuentro) es, por ejemplo, que Sócrates y Platón *son similares* por el hecho que son hombres, como el caballo y el burro son semejantes por el hecho de no ser hombres (el "no-ser-hombre"), es

decir por el hecho mismo que nos autoriza a llamarlos *no-hombres*. De tal manera, decir que cosas separadas se encuentran, es decir que esas cosas singulares son tales que se les puede atribuir un cierto número de caracteres precisos y negar de ellas un cierto número de otros caracteres precisos: decir, por ejemplo, que esas cosas son *hombres* o *blancas* o bien, por el contrario, negar que ellas sean *hombres* o *blancas*.

Que nadie, por lo tanto, vaya a creer que cuando sostenemos que el encuentro entre cosas no es ella misma una cosa, nosotros pretendemos unir en una suerte de nada (*in nihilo*) cosas que, ellas, existen – por ejemplo cuando decimos que este hombre singular y aquel hombre singular se encuentran en el *estado de hombre* (*in statu hominis*), es decir en el hecho de que son hombres. Lo que queremos decir, es solamente que son hombres y que por ese hecho no hay entre ellos ninguna diferencia, quiero decir en tanto que ellos son hombres.

Al hablar de ese estatuto, nosotros no designamos ninguna existencia (*essentiam*)[100], por *estado de hombre* entendemos solamente el hecho de ser hombre (*esse hominem*) que no es una cosa, sino la causa común de la imposición del mismo nombre ("'hombre') a todos esos diferentes hombres singulares, ya que es por ese medio que ellos se encuentran los unos con los otros. Ahora bien, no hay nada sorprendente en llamar causa aquello que no es una cosa. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se dice: *se lo golpea, porque no quiere ir al foro*. De hecho, la causa de la que se trata aquí, a saber que fulano no quiere ir al foro, no es nada existente. De la misma manera, nosotros podemos también llamar *estado de hombre* a las características mismas que están ubicadas en la

[100] Como lo ha mostrado bien J. Jolivet, la palabra '*essentia*' tiene varios significados en la obra lógica de Abelardo: (1) esencia o naturaleza, (2) cosa existente, (3) ser ("en el sentido más complejo de esa palabra, que implica a la vez el concepto de naturaleza y el de existencia"), (4) el fondo del ser (como en las páginas consagradas al realismo de la "esencia material"). La situación es aún más compleja en su obra teológica, en la que '*essentia*' significa a veces (1) "existencia", por oposición a "sustancia', que significa entonces "esencia", otras veces (2) la misma cosa que 'sustancia', ambos debiendo ser en ese caso restituidos por "esencia". La ambivalencia de las palabras '*essentia*' y '*substantia*' no es cosa de Abelardo. Sinónimos en el comentario de Calcidio sobre el *Timeo* (ed. Waszink, p. 320, 5) o en ciertos pasajes de Agustín (*De moribus Ecclesiae catholicae*, II, II, 2), '*essentia*' y '*substantia*' son diferenciados en otra parte, incluso por el mismo Agustín (principalmente en el *De Trinitate*, VII, v, 9). En el texto que nos ocupa aquí, '*essentia*' tiene claramente el sentido de 'cosa existente', no el de "naturaleza". Acerca de todo esto, cf. J. Jolivet, "Notes de lexicographie Abelardoienne", in *Aspects de la pensé médiévale: Abelardo, Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 132-137.

naturaleza del hombre, características de las cuales el inventor del nombre ha concebido la común semejanza (cuando él dio a los hombres el nombre 'hombre'). De ese modo, pensamos haber mostrado cuál es la significación de los universales, es decir *las realidades singulares en tanto que ellas son llamadas con un mismo nombre en función de una causa común que funda esa atribución*[101].

La solución "lingüística" del problema de los universales en Abelardo no es la única versión del problema de la teoría del "estatuto" que haya conocido el siglo XII. La escuela realista de las *Melidunenses* profesó otra, así como ella también ha discutido y reformulado la teoría de la indiferencia. Ella, sobre todo, ha dado un nuevo impulso a la posición estoica, confirmando de ese modo el diagnóstico planteado por Degérando sobre la querella, de triple alcance, "de los Realistas y de las Nominales".

Otro realismo: el *Ars Meliduna*

El *Ars Meliduna* contiene une discusión detallada del "problema de los universales. "El autor ubica toda la discusión bajo la figura del diferendo Platón-Aristóteles. Platón pensaba que los géneros y las especies eran "de ciertas Ideas o Formas", Aristóteles, que ellos no eran más que "un parecido inteligible (*similitudo intellecta*) de cosas que difieren por la especie o por el número". Es entre esas dos tesis que hay que, si no arbitrar, por lo menos avanzar. Después de haber definido lo universal según Aristóteles (*De interpr.*, 17a39-40) como "aquello que, por naturaleza, se predica de varios" (*universale est quod est natum predicari de pluribus*), el autor enumera las tesis corrientemente admitidas en el siglo XII: la primera sostiene que los "predicables son solamente términos" (218vb); la segunda, que son "cosas, es decir los significados de los términos" (*terminorum significata*). Ninguna de las dos opiniones lo satisface. El explica su propia tesis, luego presenta otra teoría según la cual los universales no son ni términos ni cosas, sino el ser mismo de las cosas, *esse rerum*. Examinemos brevemente ambas.

[101] Abelardo, *Logica Ingredientibus*, ed. B. Geyer, p. 9-20; trad. A. de Libera, in B. Morichère (ed.), *Philosophes et Philosophie*, I, Paris, Nathan, 1992, p. 223.

El realismo de lo inteligible

La tesis propia del *Ars Meliduna* distingue el problema de los universales en general del de los géneros y de las especies. Todo universal es una "cosa inteligible participable por una pluralidad". El autor que toma mucho de Boecio, es bastante discreto sobre la naturaleza de esa participación, en cambio es mucho más elocuente sobre el tema de la inteligibilidad. Al plantear que lo universal es una cosa inteligible, quiere decir ante todo que "es algo que solamente puede ser percibido por el intelecto". Prosiguiendo su análisis, muestra que la "cosa" inteligible no es otra que la "semejanza" inteligible de Aristóteles. En el primer momento, la tesis no tiene nada extraordinario: se trata simplemente de plantear, con Boecio, que el "parecido" de cosas difiriendo específicamente o numéricamente no es perceptible por la imaginación o los sentidos. Las definiciones del género y de la especie se dejan, desde este punto de vista, formular fácilmente: "El género es el parecido inteligible de varias cosas que difieren [por la especie. La especie es el parecido inteligible de varias cosas] por el número." No obstante, al glosar este parecido inmediatamente como una "conveniencia" (*convenientia*) entre "las cosas por las cuales el género" o la especie son "participados", el autor precisa que los géneros y las especies no son relaciones (*relationes*) entre las cosas, sino una "comunión inteligible de cosas que difieren" por la especie o la cantidad. Aquello que distingue a los géneros y a las especies de los universales en general es entonces precisado: los géneros y las especies son un tipo particular de *communio* inteligible, una comunión que "confiere a las cosas el ser algo" (*conferens ut ipsa aliquid sit*); los otros universales, por ejemplo el accidente (como 'blanco'), no les dan más que una cierta calificación. Aquí, el *Ars* prolonga la distinción aristotélica entre el *hoc aliquid*, el, τόδε τι el individuo y el *quale quid*, el ποιόνδε, la cosa en su condición de calificada, marcando una suerte de diferencia ontológica: "Por el hecho que ella es hombre o animal, una cosa es algo, pero no por el hecho que ella es blanca o razonable." Es esa dehiscencia entre los géneros y las especies, vector de un parecido esencial o sustancial (*la similitudo substantialis* de Boecio), y los otros universales, vectores de un parecido ontológicamente menos fuerte, que explica la diferencia entre las dos clases de predicaciones indicadas en la continuación del texto: la atribución de un género o de una especie indica aquello de donde

(*unde*) a las cosas sensibles les proviene el ser algo, por ejemplo animales u hombres; el otro tipo de predicación atribuye solamente a un sujeto algo que está en él: lo universal *blanco*, por ejemplo, "muestra solamente, cuando él es predicado, la inherencia de una blancura" en el sujeto del cual él es predicado – una distinción que retoma así, en términos velados, la distinción aristotélica de la predicación sinonímica (συνωνύμως) y de la predicación paronímica o accidental (*Cat.*, 5 y 8).

Dicho de otra manera, el *Ars Meliduna* es un texto realista, pero ese realismo no es un realismo ordinario. Al retomar de Boecio lo esencial de su teoría de la *cogitatio collecta*, lo cual lo lleva a sostener como él que el género y la especie *no están en las cosas*, y a subrayar la relación de subordinación que hace que en el rigor de los términos el algo *es la cosa del género o de la especie*, mientras que los otros universales, están "dentro" del algo, el *Ars* se opone enérgicamente a las tesis de los *Montani*, que sostienen por el contrario que los géneros y las especies "están asentados en los sensibles, tienen su ser de los sensibles y son solamente inteligidos fuera de los sensibles". El realismo del *Ars Meliduna* está por lo tanto fundado sobre el rechazo del realismo de los *Montani* que afirma sin rodeos que "el género y la especie tiene todo que ver en los individuos" o que "todo el ser del género y la especie está asentado en los sensibles, ya que los universales han sido creados en la creación misma de los sensibles y tienen su ser solamente por ellos". Al mismo tiempo, el paisaje filosófico del realismo se aclara. Los *Montani* son realistas antiplatónicos que profesan una radical inherencia de los géneros y de las especies a las cosas singulares, atemperada por un conceptualismo aristotelizante, "pues si no puede haber animal que no sea este animal o aquel animal, el animal puede ser inteligido fuera de ellos". Los *Melidunenses*, por el contrario, sostienen que los géneros y las especies, no inhieren a las cosas, contrariamente a los otros universales, que, sobre este punto, se asimilan todos a los accidentes. Los géneros y las especies no son ni cosas sensibles ni inherentes a las cosas sensibles, son aquellos de lo cual las cosas sensibles obtienen ser y subsistencia. Son estatutos esenciales. Se comprende aquí uno de los sentidos de la palabra *status*: el estatuto esencial es aquello que funda un ser *estable*, lo cual asegura la estabilidad ontológica de las cosas, el estatuto accidental no funda nada, él no condiciona el ser de las cosas, sino solamente su calificación transitoria o extrínseca.

El realismo del *Ars* reside por lo tanto en tres tesis: (1) los universales son participados por los sensibles, (2) los universales son percibidos por el intelecto con respecto a los sensibles, (3) los sensibles son las cosas de los universales. Es en la modulación particular que da de la tesis (2) que el *Ars* alcanza la clave de su doctrina. Antes de examinarla, hay que considerar, no obstante, las dos formulaciones de la teoría, relatada con más o menos complicidad por el autor, según la cual los universales no son ni términos ni cosas sino "el ser mismo de las cosas".

Dos teorías de la indiferencia

Esta tesis da lugar a dos posiciones diferentes. La primera, que acepta la identificación de lo universal con ser de las cosas, sostiene que los géneros son el ser indiferente, *esse indifferens*, de una pluralidad de individuos, por oposición al predicable individual que es el ser propio de un individuo.

> Algunos tienen también la costumbre de llamar a los universales *el ser de las cosas*, en el sentido en el que lo universal *animal* es el ser indiferente de los hombres y en el que el individuo *Sócrates* es el ser propio de Sócrates. Es la razón por la que dan definiciones distintas de las definiciones habituales y dicen, por ejemplo, que el género es la esencia indiferente (*indifferens substantia*) de cosas numéricamente diferentes: la *esencia*, es decir el ser esencial y predicable según la esencia, dicho de otra manera el *quid* de la cosa (*predicabile in substantiam, idest in quid*), *indiferente*, es decir que hace concordar (*convenire faciens*) cosas numéricamente diferentes, en la medida en que es aquello de lo cual ellas participan[102].

El ser indiferente de dos individuos designa su indiferencia o su no diferencia esencial o sustancial. Al plantear que un género es la esencia indiferente de individuos numéricamente distintos, los partidarios de la teoría de la indiferencia o no-diferencia esencial reactualizan, sin saberlo, la fórmula platónica del *Menón* que explica que el 'εἶδος es aquello mediante lo cual los individuos son no diferentes περὶ οὐσίας. De la misma manera, la tesis según la cual la esencia designa el ser esencial o predicable esencialmente, "en cuanto al *qué*", de la cosa prolonga la tesis platónica según la cual el "εἶδος es el carácter que hay que tener

[102] Cf. *Ars Meliduna*, f°219rb.

en vista para que la *respuesta* a la pregunta" sobre lo que es la virtud "sea correcta y permita captar en qué consiste". El sentido de la expresión 'predicación *in quid*' es en efecto el de un enunciado que da una respuesta a la pregunta platónica por excelencia: *Quid est*? ("¿que es"?). Detrás de la rareza de las fórmulas directa o indirectamente tomadas de Boecio, es por lo tanto, tal como lo dejaban entender los críticos de Abelardo, toda una parte del platonismo que vuelve a la luz. De hecho, es toda la secuencia (Q1)-(R3') del *Menón* que se encuentra reformulada en el lenguaje de la participación, incluído el pasaje de la no-diferencia a la identidad esencial implementado en la transición de (R2) a (Q3). El *esse substantiale* participado por una pluralidad de individuos es lo que los hace concordar, encontrarse – en una palabra convenir: *convenire*. Dos individuos "se encuentran" en la medida en la que ellos participan el mismo ser esencial. Esta participación del mismo ser esencial no por eso significa que tienen el mismo ser. El autor distingue en efecto tres clases de ser: el ser genérico (*esse generale*), que hace encontrarse, es decir no-diferir, un hombre y un asno, el ser específico (*esse speciale*), que hace encontrarse, es decir no-diferir, dos hombres, y el ser singular (*esse singulare*), que es diferente para cada individuo y que es aquello por lo cual todos los individuos específicamente no diferentes difieren.

La segunda teoría, que rechaza la identificación de lo *universale* y de lo *singulare* al ser de la cosa, comprende de otra manera la noción de indiferencia.

> Otros dicen que ningún universal o singular es el ser de una cosa, sino que el ser de Sócrates es la constitución de Sócrates a partir de esas partes que lo definen (*ex partibus illis suis*) – esto, a fin de no tener que aceptar que cualquier cosa sea el ser de Sócrates. Ellos comprenden de otra manera la definición precedente: "El género es la esencia indiferente", etc., y dicen: la *esencia indiferente*, es decir el estatuto (*status*). Para ellos, los universales no son por lo tanto ni esencias (*substantiae*) ni propiedades (*propietates*): ellos tienen un tipo de ser que les es propio (*habeent suum esse per se*), como los 'enunciables' o el tiempo. Por lo tanto, están separados de los sensibles y son objetos de una intelección separada (*extra intelliguntur*), como la especie *hombre* o el individuo *Sócrates* es y es pensado separadamente de Sócrates (*extra Socratem*), siendo pensado al mismo tiempo a propósito de Sócrates (*circa Socratem*). En efecto, si estaba en él, sería necesario que esté en él como una parte o una propie-

dad, y no se podría entonces comprender cómo algo que no tiene partes, puede encontrarse simultáneamente en varios. Además; que podría ser más absurdo que admitir que los universales están en el dedo, la nariz o el trasero de un asno[103]!

Lo universal no es inherente a las cosas, él no forma parte de ellas como una esencia o una propiedad intrínseca, pues una esencia o una propiedad inherente de una cosa no puede al mismo tiempo pertenecer a varias otras cosas. El ser esencial de un cosa es su constitución a partir de todo aquello que, universal y singular, constituye su ser. Es esa constitución esencial que es llamada "estatuto". Cada cosa tiene un estatuto y todas las cosas que tienen *mismo estatuto* (y no "el" mismo estatuto) son esencialmente no diferentes. El estatuto de una cosa es de orden inteligible. El está separado de ella, pero "inteligido" con respecto a ella. Con esa reinterpretación de la teoría de la indiferencia, parece que se pasa del platonismo del *Menón*, en el que, aunque de manera inteligible, el εἶδος es presentado como inmanente a los seres sensibles, al platonismo del *Fedón*, en el que designa una Forma "independiente de lo sensible, existiendo por ella misma e inaccesible a los sentidos". No obstante, el pasaje no es total. La comparación del tipo de ser del estatuto al del "enunciable", que remite a la teoría estoica del λεκτόν, indica claramente que lo universal no es ni un término, ni una cosa, ni el ser de una cosa, sino una estructura inteligible expresada por una expresión compleja más que por un nombre común. Aunque formulada en el lenguaje platónico de la participación, la segunda teoría de la indiferencia o teoría del estatuto, no se confunde por lo tanto con la teoría de las Ideas.

Decir que los universales son participados por los sensibles significa solamente que uno se forma de ellos la intelección con respecto a los sensibles y que, literalmente, los sensibles *son sus cosas* (*res eorum*). Ahora bien, decir que todo hombre es la "cosa de lo universal 'hombre'"(*quilibet homo est res huis universalis homo*) no quiere decir ni que él es su sujeto de inherencia ni que participa desde el exterior su realidad inteligible, esto quiere decir simplemente que 'Todo hombre es hombre' (*quilibet homo est homo*). Para lograr captar esta diferencia, el autor recurre al término latín *maneries*, formado sobre el francés "manière"[104]. Decir de una cosa

[103] *Ibid.*

[104] La palabra '*maneries*', que ha puesto en un aprieto al mismo Juan de Salisbury (cf. *Metalogicon*, 2, 17, ed. Webb, p. 95-96), significa clase, especie, categoría. Abelardo

que ella es una cosa de tal manera o de tal naturaleza no significa que esa manera le sea inherente. Cuando se dice que 'Sócrates es blanco' o que 'Sócrates corre', se *muestra* ciertamente que algo es inherente a Sócrates, pero ese algo "no está *significado* por ninguno de los términos que figuran en el enunciado". Por su predicación, lo universal 'blanco' muestra solamente que hay inherencia de blancura, pero no la significa positivamente. Plantear que Sócrates es un animal o que él es una sustancia no muestra nada que esté presente en Sócrates o ausente de Sócrates, esto da solamente a entender algo con respecto a él.

Tal como la resume el *Ars Meliduna*, la segunda teoría de la indiferencia se nutre así a la vez del platonismo, del aristotelismo y del estoicismo. Más exactamente, ella salva a las Ideas volviéndolas hacia los "exprimibles incorpóreos" estoicos, y esos mismos expresables le sirven para salvar a la *similitudo intellecta* aristotélica: ella sostiene que un universal no es una cosa compartida por otras cosas, sino un estatuto inteligible en el que se encuentran diversas cosas, el cual no está ni en las cosas, como una forma inmanente, ni fuera de las cosas, como una Forma separada, sino "inteligido" con respecto a las cosas y dotado de un ser que es el del "enunciable".

La *partida de tres* anunciada por Degerando entre platonismo, aristotelismo y estoicismo encuentra así por primera vez su realización completa. Ni qué decir tiene que el estoicismo del *Ars* es de segunda mano. Le debe mucho a lo que relatan Boecio o Séneca (*Carta* 117). No deja de ser original, si no en los materiales implementados, por lo menos en el uso que se hace de ellos.

Universales y enunciables, o el regreso de Zenon

Si la segunda teoría de la indiferencia expuesta (favorablemente) por el *Ars Meliduna* representa bien el punto de vista de su autor, el realismo de la secta de los *Melidunenses* reposa por lo tanto en último análisis sobre la tesis de que lo universal no debe ser pensado a la manera de una cosa, porque solo hay cosas sensibles, pero según modalidades de ser propias no de los inteligibles en general, sino de los incorpóreos estoicos. El

también la emplea, bajo la forma '*maneria*'. Sobre este punto, cf. J. Jolivet "Notes de lexicographie....", p. 125-128.

autor, que sigue los fragmentos de información que obtiene de Boecio y de Séneca, responde así claramente al problema de Porfirio.

A la primera pregunta: (1.1) ¿Los géneros y la especies son realidades subsistentes en ellas mismas o (1.2) simples concepciones del espíritu? responde con una versión edulcorada de (1.1-2): son parecidos esenciales, que causan la subsistencia de las cosas sensibles, pero percibidas solamente por el intelecto.

A la segunda pregunta: (2.1) ¿Los géneros y las especies son corporales o (2.2) incorpóreos? él responde con una clara adhesión a (2.2): son incorpóreos.

A la tercera: (3.1) ¿Los géneros y las especies son seres separados o (3.2) seres subsistiendo en las cosas sensibles? él responde mediante un rechazo conjunto de (3.1-2): no son ni Formas separadas ni cosas inmanentes a los sensibles.

Es por lo tanto la tesis (2.2) que, en él, permite comprender la naturaleza de su apropiación de los dos términos de la alternativa abierta en la primera pregunta de Porfirio y de su rechazo de los dos términos de la alternativa abierta en la tercera. Ahora bien, sobre este punto, no hay ambigüedad posible: "Los universales no son ni sustancias ni propiedades, sino que tienen un ser propio (*habent suum esse per se*), como los enunciables, el tiempo, los sonidos vocales y la gloria. *Enuntiabilia, tempora, voces, fama*: es la lista, modificada, de los incorpóreos según los estoicos, amputada del vacío y del lugar – una modificación molesta del punto de vista de la doctrina estoica, en la que los φωναί eran por el contrario seres corpóreos, una modificación que, no obstante, preserva lo esencial: los universales, así como los "expresables", tienen un modo de ser específico. Más allá de la modificación infligida a las tesis estoicas, cuya noción de estatuto individual que retoma un aspecto central del concepto estoico de cualidad individual (ser menos la cualidad especial de un individuo que la propiedad que es causa de que el individuo tenga el nombre que es el suyo – lo cual alcanza, en otro terreno, a la causalidad eponímica de la Forma platónica), pero abandona otro, más importante todavía (que es que una cualidad es siempre *corpórea*), la tesis del *Ars Meliduna* es la prueba de una sorprendente reviviscencia de la ontología estoica. Ella se inscribe también de manera inesperada en la ontología moderna, en la medida en que el modo de ser específico atribuido a los universales evoca aquello que los filósofos modernos han

llamado la "subsistencia", entendiendo de esa manera el modo de ser de los objetos del discurso o del pensamiento que, hablando con propiedad, no existen. De ese modo, los universales del *Ars Meliduna* se ubican al lado de las "representaciones en sí" (*Vostellungen an sich*) de Bolzano y de los objetos apátridos (*homeless Objects*) de Meinong-Chisholm: objetos de pensamiento, *intentionalia*, objetivos y objetos incompletos, sin olvidar, para tomar una referencia más medieval, el *significabile complexe* de Gregorio de Rímini[105].

El análisis detallado de los nombres que no significan universales, muestra, en todo caso, el extremo refinamiento ontológico de una teoría construida con tan pocos elementos de primera mano. Con mirar simplemente la lista de los excluidos, se ve, en efecto, esbozarse en huecograbado un sistema fundado sobre un juego sutil de distinciones entre los puntos de vista ontológico, epistémico y lingüístico. Son considerados como no significando universales[106]: los nombres de

[105] Formulada alrededor de 1340, la doctrina del *significabile complexe* reposa sobre cierto número de tesis emparentadas con aquellas que desarrollará Alexius von Meinong. La principal es la afirmación que el objeto del conocimiento no es una cosa singular extra-mental, es decir lo singular dado al conocimiento intuitivo, sino un "complejo significado complejamente". Gregorio de Rímini no es realista en el sentido corriente del término. Para él, como para Occam, la realidad está compuesta de cosas singulares. Pero no por eso es nominalista. Tampoco es partidario de los hechos intencionales. La doctrina del *significabile complexe* es exterior a la vez al realismo burleyano, al "particularismo" occamista y a las teorías del *esse obiectivum*. Se puede resumir así lo esencial: los entes singulares son creados por Dios, su existencia es por lo tanto contingente; ahora bien, la ciencia trata sobre lo necesario. El objeto del conocimiento científico no puede por lo tanto ser un singular. La geometría, por ejemplo, no trata sobre triángulos singulares y contingentes dados a la intuición sensible, sino sobre propiedades y relaciones necesarias que especifican clases de objetos o estados de cosas *ideales*. Si el objeto de la ciencia no es una cosa extra-mental contingente designada por un nombre propio, las estructuras conceptuales que constituyen el objeto de la ciencia no están por lo tanto directamente designadas por nombres propios, están referidas por expresiones complejas, como las proposiciones infinitivas latinas tales como '*Socratem esse album*', 'el hecho de que Sócrates es blanco'. Ese hecho, referido complejamente, no es ni Sócrates, ni la blancura, ni siquiera la blancura de Sócrates: es un estado de cosas. Son esos estados de cosas significables, pero no por un nombre propio, que Gregorio llama "significables complejamente", los cuales, y ellos solos, son "necesarios y eternos". Acerca de Gregorio de Rímini, el mejor estudio sigue siendo la del futuro traductor de las *Recherches logiques* de Husserl, H. Elie, en *Le "Complexe significabile"*, Paris, Vrin, 1936.

[106] Cf. para todo esto, *Ars Meliduna*, f°221va, citado por De Rijk, *Logica Modernorum*,

aquello que la escolástica llamará los trascendentales, '*res*', '*aliquid*', '*ens*', '*unum*' (una formulación que evoca a tal punto a las traducciones latinas de Avicena que se podría casi preguntar si el autor del *Ars* no tuvo entre las manos una de las primeras copias latinas de la *Metafísica del Shifâ*), los nombres indefinidos (que no hacen conocer ningún estatuto), los nombres de sonidos vocales (como el nombre 'nombre'), los nombres de enunciados mismos (por ejemplo, los predicables aléticos: 'verdadero', 'falso'), los nombres de las relaciones, las apelaciones de los universales mismos (como el nombre 'género'), los nombres colectivos (como el nombre 'pueblo'), los nombres de artefactos (que, como 'casa', no significan estatutos naturales – allí se ve que el problema de los universales está intrínsecamente ligado al de las regularidades nomológicas, a aquello que *funda* la constancia de las especies naturales), los nombres "numéricos" (como 'dos', 'tres', etc., que no tienen género generalísimo, ya que ninguna sustancia o cantidad es *dos* o *tres*, y no pueden ser predicados de varios – si no un singular sería predicable de dos individuos como 'dos' en 'Sócrates y Platón son dos'), los nombres posesivos, los nombres de seres ficticios, *nomen figmenti* (como 'quimera' o 'chivo-ciervo', que tampoco tienen género generalísimo, como objetos imposibles y no simples particulares no existentes)[107]. En cambio los nombres que significan particulares no existentes, que no denominan ninguna cosa, pero que han denominado en el pasado (como 'Cesar') o denominarán en el futuro (como 'Antecristo'), significan universales, pues la significación es independiente de la denominación ("Cesar significa un individuo, no un individuo que esté ahora, pero que es o que fue o que será").

También están excluidos nombres que significan universales: los signos de cuantificación y los sincategoremas, así como los términos relativos o interrogativos (221vb), los términos que denotan una "función oficial" como 'lector' o 'escritor', los comparativos y los superlativos,

---

II, 1, p. 309-310.

[107] La distinción entre "nombre de ficción" (*nomen figmenti*) y "nombre de universal" reanuda, a nivel lingüístico, con la oposición, trazada por lo comentadores griegos, entre los seres ficticios como el τραγέλαφος (chivo-ciervo, *hircocervus*), que están en los "pensamientos puros" (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις), y los universales abstractos, que están en el ἐπίνοια, como derivados de las cosas sensibles. Sobre este punto, cf. por ejemplo, Elias, *In Porph. Isag.*, ed. A. Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII, 1), Berlín, G. reamer, 1900, p. 49, 19-20.

el verbo ser y los verbos impersonales, los términos tales como "una parte de uno significa lo opuesto del significado del otro", dicho de otra manera los parónimos, como 'blanco y blancura', gramático y gramática'; las frases que constituyen la denominación de un enunciable, como las proposiciones infinitivas '*Socratem esse hominem*' u '*hominem esse album*', los sintagmas como 'hombre blanco' o 'animal blanco' que no muestran ningún estatuto.

En cambio, el caso oblicuo significa el mismo universal que el caso recto: "Aquellos que sostienen que un universal es significado solamente por el caso recto singular en número (*casus rectus singularis numeri*) están equivocados." El caso oblicuo, por ejemplo, 'del hombre' o 'al hombre' y todos los casos de una palabra denotan la misma cosa que el caso rector: 'hombre'".

Semejante preocupación de diferenciación, así como la naturaleza de las elecciones efectuadas, muestran el nivel de elaboración semántica alcanzado en siglo XII en la reflexión sobre el problema de los universales.

La escuela porretana y las nuevas colecciones

Si los *Montani* aparecen, como partidarios de una bipartición de lo universal en universal "en la pluralidad" y universal "posterior a la pluralidad" y los *Melidunenses* como partidarios de una doctrina boeciana de la *similitudo substantialis* reintepretada a la luz de la teoría estoica de los expresables, los *Porretani* cierran la explotación del campo de enunciados disponibles proponiendo una variedad de realismo onto-teo-lógico fundado sobre las dos mitades del legado boeciano: la filosofica, tal como ella se expresa en los comentarios sobre Aristóteles y Porfirio, la teológica, tal como ella se despliega en los opúsculos de teología trinitaria redactados contra los cristianos cismáticos de Oriente: los nestorianos y los monofisistas (jacobitas). Con la escuela porretana, es por lo tanto el neoplatonismo cristiano que viene a apoderarse del conjunto de problemas tratados en el marco de la *Logica vetus*: el de Boecio, pero también el del seudo-Dionisio el Aeropagita. Dos vástagos del platonismo, difícilmente armonizables, ya que uno va filosóficamente a la par con un aristotelismo que él mismo ya ha platonizado, mientras

que el otro ignora soberbiamente a Aristóteles y hunde directamente sus raíces en la teología platónica y en la henología de Proclo. No por eso el realismo porretano es un producto de síntesis: es, con el no-realismo de Abelardo, la única alternativa de conjunto al aristotelismo vacilante profesado por los *Reales*. Esta filosofía nueva en la que Boecio el teólogo se enfrenta a Boecio el filósofo introduce al mismo tiempo un lenguaje nuevo en ontología – un lenguaje difícil, que a menudo será mal comprendido, pero que permite la emergencia de una teoría nueva, la de la "conformidad", que sustituye, del punto de vista de las cosas, a la "comunión inteligible" y al "estatuto" de los *Melidunenses*, y elabora, más que ninguna otra teoría lo había hecho hasta ese momento, un concepto verdadero de la participación.

La onto-logica de Boecio, o el discurso sobre las subsistencias

Es en el tratado de teología trinitaria, el *Contra Eutychen*, que Boecio echa las bases de una forma de platonismo que, hasta el siglo XIV, va a impregnar decisivamente toda la ontología.

Reducida a lo esencial, la iniciativa boeciana consiste en una reformulación de la clasificación de los predicables de Porfirio a partir de una distinción entre dos nociones de origen diverso, una la de sustancia, heredada de las *Categorías* de Aristóteles, la otra la de subsistencia, adaptada de la noción platónica de forma por los teólogos cristianos de Oriente.

La subsistencia (*subsistentia*, que traduce el griego οὐσίωσις) es la propiedad de "aquello que no necesita accidentes para ser". La sustancia (*substantia*, que traduce el griego ὑπόστασις) es aquello que proporciona a los accidentes el sujeto que ellos necesitan para ser. La propiedad característica de la sustancia (el *substare*) es así la de soportar los accidentes, servirles de sujeto, de *subiectum*. Subsistencia y sustancia permiten redefinir ontológicamente a los predicables de Porfirio. Para Boecio los géneros y especies son solamente *subsistentes*, mientras que los individuos son, por el contrario, a la vez *subsistentes* y, si se puede decir, *substantes*. Ellos son subsistentes porque no necesitan accidentes para serlo. Ellos son substantes porque los accidentes necesitan de ellos para ser y ellos les ofrecen ese sujeto o sustrato que les permite ser.

La diferencia de los individuos con las especies y los géneros reside por lo tanto finalmente en la capacidad de servir de sujeto ontológico a los accidentes, no teniendo estos últimos ser fuera de los sujetos individuales que los soportan – una tesis que se acerca a la fórmula del *Isagogé* afirmando que "todo su ser es el de *estar en*" un sujeto y, más allá, la caracterización aristotélica de los accidentes en *Categorías*, 2, como "aquello que está en un sujeto".

En el sistema de Boecio, esencia (*essentia*), subsistencia (*subsistentia*) y sustancia (*substantia*) están ontológicamente jerarquizadas. El hombre "tiene esencia" (οὐσία) en la medida en que él existe; el "tiene subsistencia" en la medida en que "él no está en ningún sujeto", el "tiene sustancia" en la medida en que "él sirve de sujeto a otras realidades que no son ellas mismas subsistencias".

El criterio de la *sustancialidad* es por lo tanto muy preciso: es sustancia aquello que soporta accidentes que no subsisten por ellos mismos. El mundo de Boecio es a la vez aristotélico y platónico: aristotélico, porque es un mundo en el que solamente los individuos son sustancias, platónico porque es un mundo en el que los géneros y las especies son los únicos en ser solamente subsistentes.

Esencia, sustancia y subsistencia

Ante ese mundo *bífido*, los medievales, que hasta el siglo XII, disponían sobre este punto solamente de las *Categorías* de Aristóteles y de las *Opuscula sacra* de Boecio, han construido varias ontologías "aristotélicas" asumiendo de maneras diversas las contradicciones que ellos no podían dejar de notar entre sus dos postulaciones contrarias. Todos aquellos que han enfrentado explícitamente esta estructura contrariada se han, esforzado, no obstante por redistribuir los elementos en función de una mirada auténticamente aristotélica de la estructura de la realidad: el hilemorfismo, a saber, la doctrina que presenta cada realidad concreta como un compuesto de materia y de forma.

En el punto culminante de la influencia de Boecio, en el medio del siglo XII, ciertos autores como Thierry de Chartres o el fundador de la tradición de la gramática llamada "especulativa", Pierre Hélie, han tratado así de redefinir la noción de sustancia articulando estrechamente las relaciones de sub-stancia y de sub-sistencia al esquema conceptual del

hilemorfismo. Al hacer esto, han respondido, sin saberlo, a la pregunta fundamental planteada por Aristóteles en *Metafísica*, Z, 3: ¿Qué es aquello de la materia, de la forma o del compuesto que merece más el título de οὐσία? Se pueden resumir así sus conclusiones: allí en donde *substantia* es interpretada a partir de la sustentación, la única realidad que merece el título de "sustancia" es la *materia*, que "se encuentra debajo" (*sub-stat*) de todas las formas accidentales o esenciales; allí en donde *substantia* remite a la subsistencia, es por el contrario la forma que debe ser llamada "sustancia", pero en el sentido preciso de sub-sistencia, es decir de aquello que hace ser ("sisteer") *por debajo de sí* el flujo de la materia estabilizándolo formalmente; allí en donde *substantia* es tomado en doble gesto del *substare* y del *subsistere*, solamente los individuos merecen ser llamados "sustancias", es decir "esencia" (*essentiae*), en la medida que ellos tienen, como la materia, la propiedad de soportar formas accidentales o esenciales y, como la forma, la de ser distintos y determinados en su ser.

En esa perspectiva, todo compuesto es por lo tanto de orden sustancial y toda sustancia puede ser llamada una "esencia" – las dos descendencias latinas de la οὐσία, "*substantia*" y "*essentia*", se encuentran así reconciliadas. Más exactamente, la *con*-sistencia ontológica de cada cosa que es, es decir de cada *essentia*, puede ser enfocada de dos maneras: bajo el ángulo de la *sistencia*, de su *estancia*, en síntesis de su *esencia*, o bajo el ángulo de lo que la hace con-sistir, de aquello *a partir de que* (*ex quo*) ella es, en resumen de su ex-sistencia a partir de una forma y de una materia. Pues toda esencia no solamente es, sino ex-siste a partir de sus elementos constitutivos. La ex-sistencia de la ontología boeciana no es la existencia, la propiedad de *ser* que, en la ontología escolástica, se agrega a la esencia para hacerla ser: es otro nombre de la composición como estructura óntica del ser *concreto*.

Es en la escuela de Gilberto de Poitiers que la ontología "boeciana" de la composición alcanzó su pleno desarrollo. Toda la ontología de la escuela porretana proviene, en efecto, de una lectura especulativa de la teoría boeciana de la subsistencia y de ahí, de una tentativa de sutura del texto de las *Categorías* con la ayuda del platonismo – un platonismo reformado a partir de una interpretación nueva de la participación.

Gilberto de Poitiers y el conformismo ontológico

La característica principal de la ontología porretana es la de dar una versión de la noción platónica de participación que subvierte enteramente los conceptos tradicionales del tener y del ser. La tesis de Gilberto es que dos cosas que tienen el mismo nombre y la misma definición –en el lenguaje de las *Categorías*: dos cosas sinónimas– no pueden *tener* la *misma* forma. Pueden solamente *ser* de la *misma* forma *teniendo* cada una *una* forma. Para construir tal propiedad, los textos de Aristóteles no ofrecen ningún soporte teórico. Hay que buscarlos por otra parte. No pudiendo ser esa otra parte la participación en el sentido estricto, de la cual Gilberto sabe por lo demás parte poca cosa, necesita reinventar el platonismo o, más exactamente, inventar *otro* platonismo. Ese platonismo inédito es la teoría de la *conformitas*, el *con-formismo* ontológico.

La teoría de la *conformitas* es una respuesta al problema crucial de la ontología categorial: ¿cuál es el fundamento ontológico del discurso? Gilberto no ignora que muchos de sus contemporáneos tratan a los universales como simples palabras. El es tan poco ignorante del *viraje lingüístico* efectuado con Abelardo, que es uno de los pioneros de la teoría lógico-semántica de la referencia que, bajo el nombre latino de *suppositio*, va efectivamente a revolucionar todo el pensamiento filosófico medieval hasta el calderón del occamismo. No por eso se conforma con una doctrina que reduciría lo universal a un nombre o a un término. Pues una tal respuesta dejaría irresuelta la cuestión que lleva toda la problemática de los universales: la del fundamento real del valor semántico ("apelativo") de los nombres. No basta con remitir a la decisión de un logoteto (el primer "impositor" del lenguaje) la correspondencia de las palabras universales y de las cosas singulares. Hay que también explicar qué es lo que hace que una pluralidad de cosas puedan ser *realmente* llamadas con el mismo nombre. Dicho de otra manera: ¿qué es lo que da cuenta ontológicamente de la relación entre las palabras universales y las cosas? La respuesta no es ni nominalista ni conceptualista, sino realista *y* no realista. Un no-realismo original, sin relación con el de Abelardo, antiplatónico en su platonismo mismo.

La palabra *unio*, que elige Gilberto para construir su ontología formal, caracteriza la relación de "conformidad" existente según él entre subsistencias. Esta ontología es la de Boecio, pero repensada como una

ontología de los subsistentes destinada a jugarle una mala pasada a la teoría aristotélica de las sustancias primeras.

Por "subsistente" Gilberto entiende una cosa concreta (*id quod est*) como compuesta por un sustrato (*substantia*) y por formas (*subsistentiae*) que hacen de ese sustrato un "ser", una *essentia*, es decir un sujeto dotado de un *esse*. El subsistente individual es por lo tanto gracias a subsistencias, que son verdaderas formas esenciales. No por esto la subsistencia es una "forma inmanente" en el sentido platónico del término. La subsistencia *no tiene ciertamente necesidad de un sujeto para ser*, por el contrario, ella hace ser a su sujeto, pero haciendo ser a su sujeto, no por eso ella está *en él* como una Forma participada por una pluralidad.

¿Qué decir? Sea la cuestión crucial de la problemática de los universales, la del fundamento ontológico de las atribuciones semánticas: *¿por qué* se puede decir que *Catón* y *Cicerón* son dos hombres? Hay en esa única pregunta dos preguntas diferentes que pueden ser marcadas por una diferencia de acento: (a) ¿en qué son *dos* hombres, (b) en qué son dos *hombres*? La respuesta de Gilberto es doble. Para que ellos sean hombres, es necesario que tengan la misma subsistencia, pero, para que ellos sean dos, es necesario que sus subsistencias sean numéricamente distintas. Este doble requisito parece envolver una contradicción, aquella que, desde la mañana griega, opone a Platón y a Aristóteles. Sin embargo, Gilberto afirma explícitamente que la diversidad numérica de las subsistencias es garante a la vez de su diversidad individual y de su identidad específica[108].

El rol de las nociones de "reunión" (*unio*) y de "conformidad" (*conformitas*) es el de explicar en qué dos cosas tienen y no tienen a la vez la "misma" forma.

Reunión, conformidad y parecido

La "reunión" indica el tipo de unidad ontológica débil designada por un singular colectivo, como el término "pueblo"[109]. En los Porretanos, es

[108] Cf. Gilberto de Poitiers, *De Trinitate*, 1, 1, n° 29, ed. N. M. Häring, *The commentaries on Boethius*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, p. 76, 77-77, 82.

[109] *Compendium Logicae Porretanum*, ed. S. Ebbesen, K; M. Fredborg, L. CO. Nielsen, *CIMAGL*, 46 (1983), p.14, 92-95.

esta unidad débil la que permite dilucidar el estatuto ontológico de los géneros, fundando por eso mismo una teoría original de los universales. Para ellos, en efecto, el género no es ni una cosa universal participada por una pluralidad de individuos sinónimos (realismo), ni un simple concepto abstracto (conceptualismo), ni una palabra o un término significando una pluralidad de cosas individuales (nominalismo): es una colección de individuos "reunidos" por un "parecido". Esta versión de la teoría de la colección no es la versión realista criticada por Abelardo: un conjunto de individuos hipostasiado en "cosa universal". El género porretano no es una cosa que se *reparte* en varias otras cosas. Contra las implicaciones ingenuas del lenguaje porfiriano de la *división*, la escuela porretana hace valer que la expresión 'división de un género'es impropia. Un género no se divide: lo que se divide, son solamente las realidades "reunidas" por él[110]. Cuando Alain de Lille plantea que un nombre común "llama a varios individuos en una misma naturaleza común", hay que comprender así que esta "naturaleza" no es más que un universal de "reunión", que no es una *res* poseída realmente y en igualdad por una pluralidad de otras cosas. Pero, si lo universal no es ni una cosa, ni un concepto,ni un simple nombre, ¿cuál es su estatuto ontológico? El concepto de "conformidad" supuestamente debe responder a esta pregunta. Su función es la de instrumentar una concepción de lo universal entendido no más como *cosa*, sino como *causa*.

Para los Porretanos, la unidad de un género definido como una "colección de individuos" está fundada en un "parecido" o "similitud" entre "los *efectos*" de lo universal. Hay por lo tanto, al principio mismo de la *colección*, la intervención de un universal *causal*, un tema que remonta a la teoría platónica de la causalidad de las Formas, que tanto Aristóteles como Siriano han ubicado en el corazón del dispositivo platónico. Ese universal anterior a la pluralidad evoca así naturalmente al universal πρὸ τῶν πολλῶν de los comentadores neoplatónicos de las *Categorías*. Sin embargo, en la época de Gilberto, ninguno está traducido al latín: ni David, ni Elías, ni Amonio (que no lo estarán en la Edad Media), ni Simplicio (que lo estará solamente en el siglo XIII). ¿De dónde viene, en esas condiciones, el concepto porretano de lo universal causal? De un autor cristiano de comienzos del siglo VI, profundamente influenciado por el neoplatonismo procliano: Dionisio el seudo-Aeropagita.

[110] Cf. *Compendium Logicae Porretanum*, ed. cit., p. 54, 651-64 y 55, 16-17.

Es en las traducciones de Dionisio que aparecen por primera vez en latín las nociones de *conformidad* y de *causalidad* que sobreentienden la teoría porretana de la *conformitas*. La originalidad de *Denys*, que explotará a fondo la escuela porretana, es sin embargo la de asociar una noción causal de lo universal y la idea de una estructura formal propia de cada cosa. Como lo dice el capítulo XII de los *Nombres divinos*, "las realidades reunidas solamente se reúnen [....] en virtud de una forma única concebida de antemano y propia de cada una", de manera que cada cosa "preexiste en ella como modo de unidad" (ἑνιαίως, latín: *unidad*)[111]. La causa de la conformidad entre cosas reunidas en una colección es por lo tanto lo universal que contiene en *unidad* lo que la pluralidad desarrolla y realiza en *conformidad*. Por la dinámica misma de la conceptualidad dionisíaca, Gilberto reencuentra así la distinción entre universal anterior a la pluralidad y universal en la pluralidad. El nombre de lo universal πρὸ τῶν πολλῶν es el "arquetipo", el *originalis exemplum*, el nombre de lo universal ἐν τοῖς πολλοῖς es la "forma nativa" (*forma nativa*) que hace que cada singular que participa del arquetipo una copia *conforme* a todo otro que participa del mismo universal. La conformidad entre singulares realiza sobre el plano horizontal lo que la causalidad vertical de lo universal hace fluir (defluere) en cada singular: un parecido de naturaleza. Como lo escribe la *Summa Zwetlensis*: "Toda identidad de naturaleza o de género consiste en una conformidad. Y la conformidad de las naturalezas singulares es la plena similitud que hace que Sócrates y Platón sean dichos naturalmente similares por las humanidades singulares que los con-forman igualmente el uno al otro"[112]. La conformidad es por lo tanto bien distinta de la uniformidad, lo cual ilustra claramente Alain de Lille (*Regulae*, nos C XXIX y CXXX) oponiendo la *conformitas* que caracteriza el "parecido" de dos individuos creados y la *uniformitas* divina, es decir la consustancialidad o "unisustancialidad", del Padre y del Hijo.

En Gilberto, por lo tanto, la "conformidad" expresa, a nivel de lo creado, la uniformidad de lo universal divino (la Idea divina) que causa

[111] Cf. Dionisio el seudo-Aeropagita, *De Divinis nominibus*, cap. XIII, § 2-3; PG 3, 977D-980B.

[112] Cf. Anónimo, Summa Zwetlensis, I, 18 (XXVI-XXVII), ed. N. M. Häring ("Beiträge Z. Gesch, d. Phil. U. Theol. D. Mitt.", NF XV), Münster-Copenhague, Aschendorff, 1976, p. 33.

el "parecido esencial" que tienen entre ellas realidades numéricamente distintas, pero parecidas *por naturaleza*. La conformidad es así la causa de la "comunidad del género"[113]. Recíprocamente, el *Compendium Porretanum* define al individuo como "aquello que no está conformado a otra cosa" en "la plenitud de sus propiedades"[114].

De tal manera, la escuela porretana responde a la cuestión crucial que opone a nominalistas y realistas: ¿cómo determinar aquello que, en la realidad, funda la percepción de un parecido específico o genérico entre una pluralidad de cosas individuales? Cada cosa tiene una forma específica, una sustancia formal, que hace de ella la cosa que ella es. Es por esta forma, su forma, por lo que ella es en ella misma, que ella se parece a otras cosas que, como ella, son por sus propias formas. No hay por lo tanto una Forma única participada en el modo del tener, inmanente a cada individuo – por ejemplo, para los hombres, la Forma de hombre o de humanidad, a la vez específicamente una en ella misma y numéricamente distinta en cada uno–, sino una pluralidad de formas de hombres específicamente idénticas y numéricamente distintas en cada uno, que son causa de que cada hombre sea *un* hombre: la humanidad de *a*, la de *b*, la de *c*, y así sucesivamente.

En otras palabras: *es por él mismo que un individuo se parece a otros individuos, no por una propiedad común, a la vez poseída por cada uno y numéricamente distinta de todos*. Entre dos cosas singulares –dos hombres-, no hay una tercera cosa, "universal", la humanidad, comunicada a cada uno de ellos o dividida en cada uno de ellos: la Humanidad no es un dividendo dividido por una pluralidad de divisores, sino la propiedad esencial de cada hombre. El fundamento ontológico del parecido entre individuos no es exterior a ellos, es la estructura ontológica concreta de cada uno de ellos. Lo universal porretano logra entonces preservar la noción, de forma común sin hacer de ella una forma *comunicada*. Como lo escribió Alain de Lille, la "forma" es decir la "propiedad que, informando un sujeto, lo hace similar a los otros", se dice "común" porque ella "reúne su sujeto a otro", no porque ella "es comunicada a varios". Una misma cosa –así fuera "universal"– no puede encontrarse simultáneamente en varios otros.

[113] Cf. Gilberto de Poitiers, *Contra Eutychen*, 4, n° 116, ed. Häring, *The Commentaries...*, p. 312, 95-97.

[114] Cf. *Compendium Logicae Porretanum*, ed. cit., p. 49, 7-10.

Esta tesis, que comparte Abelardo, anticipa en dos siglos a la que se presenta tradicionalmente como la piedra de toque de la revolución occamista. Y con razón: ella sanciona un debate interno del platonismo medieval, y reposa sobre un principio – "Aquello que está en una cosa no puede encontrarse al mismo tiempo en otra[115]" – directamente proveniente de un axioma de Boecio –Todo lo que está en una singular es él mismo singular[116]" – bloqueando toda interpretación de la participación en términos de comunicación.

Al plantear que la estructura óntica de cada individuo es causa de la posibilidad de una "reunión" con otros individuos que poseen una estructura óntica similar, la escuela porretana instala un esquema conceptual, el conformismo ontológico, que se vuelve a encontrar, formalizado lógicamente, a lo largo del siglo XIV. Con Gilberto y sus alumnos, ya es tiempo de despedirnos de la tradición latina para asistir, en el Oriente y el Occidente musulmanos, a un nuevo despertar del diferendo Platón-Aristóteles, en la ocurrencia el de los dos más grandes filósofos del Islam medieval: el persa Avicena y el marroquí Averroes.

[115] Cf. Gilberto de Poitiers, *De Trinatate*, I, 2, nº 6 prol., ed. Häring, p. 58 ; *Compendium Logicae Porretanum*, ed. cit., p. 41, 57-70.

[116] Cf. Boecio, *In librum De interpretatione*, *PL* 64, 464.

4
La escolástica árabe

Si bien no hubo jamás en tierra del Islam universidades en el sentido cristiano y occidental del término, hubo una escolástica árabe, o más bien arabófona. Esta escolástica, que prolongaba a su manera la escolástica del neoplatonismo tardío, tuvo dos figuras tutelares: Avicena, que era contemporáneo de Anselmo de Cantorbery, y Averroes, que lo era de Alain de Lille. Ambos han relanzado el debate filosófico alrededor del platonismo y del aristotelismo. Ambos han servido de mentor a la escolástica latina. Aquí se examinarán sus posiciones respectivas, en sí mismas y luego en las diversas tradiciones que han suscitado.

Lo universal según Avicena

Avicena enfrenta directamente el problema pendiente del aristotelismo: unir la doctrina empirista de *Metafísica*, A, 1 a la doctrina del νοῦς, la "intuición intelectual", que completa la serie de la "inducción abstractiva" en los *Segundos Analíticos*, II, 19. Lo hace en el marco de una nueva ontología de la ὄντα fundada sobre la distinción no aristotélica de la esencia y de la existencia, lo que le permite tratar de manera original el problema del *paso* de la pluralidad de las "experiencias" concretas y particulares a la *captación de la estructura esencial de cada ente*. Lo hace también en el marco de una epistemología fundada sobre una noética y una cosmología *emanatistas*, de estilo farabiano, en donde la correspondencia de lo lógico y de lo real es garantizada por un común origen de los dos órdenes en la actividad de un mismo principio trascendente, el "Donador de las formas" (*Dator formarum*), que emana a la vez las formas sustanciales en los seres sensibles y las formas inteligibles en las almas humanas. Ese *Dator formarum*, que es la síntesis conceptual del Demiurgo platónico y del intelecto agente aristotélico, es el centro de toda la doctrina aviceniana del conocimiento.

Allí donde, atento a presentar el conocimiento aristotélico y el conocimiento platónico como dos momentos distintos y sucesivos de un mismo proceso de ascenso a lo Inteligible, Al-Fârâbî presentaba la inducción abstractiva como un paso previo a la contemplación de los inteligibles separados, Avicena se reencuentra con la problemática de Siriano: explicar el origen de los universales en la confluencia de lo empírico y de lo inteligible. Abandonando las nociones de Formas psíquicas y de Formas separadas, no menos que la proyección y la reminiscencia que las instrumentan, él redefine, dentro de la perspectiva emanatista, el rol del conocimiento sensible: el conocimiento "empírico" es un paso previo a la adquisición de los inteligibles, pero en el sentido en el que dispone al alma a recibir las formas inteligibles correspondientes a los objetos percibidos, formas que emanan en el alma en cuanto esta se encuentra lista para recibirlas. Lo universal no está por lo tanto libre de los datos sensibles por la actividad "abstractiva" del sujeto comprometido en lo sensible: en cuanto el sujeto está *dispuesto* a ello, emana en él del principio mismo que funda el paralelismo entre el pensamiento y lo real. Lo universal no es ni un conjunto de impresiones sensibles unido en la imaginación y conservado en la memoria, ni un simple término o nombre "colectivo". Para definir lo que es lo universal, Avicena utiliza un término que, a través de su traducción latina, va a marcar en profundidad toda la historia de la filosofía: lo universal es una "intención". La palabra 'intención', en latín *intentio*, que da los términos árabes *ma'qûl* y *ma'nâ* (pensamiento, pero también idea y significado), es generalmente considerada como un sinónimo de concepto. Sin embargo, da a entender otra cosa que "reunión" llevado en el *conceptus* por el latín *capere* ("tomar"): es menos un com-prender que un entender (en el sentir en el que se dice: "entiendo por esto que"), un entender que es también un *querer-decir*, y sobre todo un *objetivo*: es para retomar la expresión del *Menón*, "lo que se tiene en vista" cuando se piensa en algo o cuando se habla de algo, aquello hacia lo cual "tiende" el pensamiento o "se pone la atención". La *intentio* tiene una dimensión apofántica o, si se prefiere, "intuitiva" que no tiene el *conceptus*: una dimensión "descubridora" o "reveladora" que hace ver lo que es la cosa. Es esa dimensión de la *intentio* aviceniana que se supone Brentano había redescubierto al establecer la noción de "orientación hacia un objeto", que habría ella misma dado nacimiento a la intencionalidad husserliana. Queda que el término es también un equivalente del griego λόγος, del cual comparte la ambigüedad ya que, como él, oscila entre el

sentido de forma (como en la expresión la 'intención de una cosa', *intentio rei*) y el de fórmula (como en la expresión: "la intención de hombre es 'animal-razonable-mortal-bípedo'").Con la *intentio* aviceniana, es por lo tanto la indecisión originaria de lo onto-*lógico* y de lo psico-*lógico* en el λόγος que se perpetua en el nuevo campo de la intencionalidad – una indecisión en la que la modernidad se encaminó ella misma sobre los pasos de Brentano y de Husserl (ver recuadro).

Las tres acepciones de la palabra 'universal' en Avicena

En los *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles había definido lo universal "en reposo en el alma como una unidad *fuera de la multiplicidad*" residiendo "una e idéntica *en todos los sujetos particulares*". En la *Metafísica*, V, 1, Avicena toma otro punto de partida. El analiza las diferentes maneras de las cuales se dice lo universal. La expresión es ambigua como lo es aquella, inaugural, de la fórmula empleada por Aristóteles en *Metafísica*, I, para decir la pluralidad de los sentidos del ser: "Ser se dice de múltiples maneras." No obstante, teniendo en cuenta el conjunto del pasaje, lo que quiere decir Avicena es claro: el término universal "puede [árabe:*qad*] decirse" de tres maneras, porque hay tres maneras de predicar un universal.

(1) Se puede hablar de 'universal' "en la medida que" aquello de lo cual se habla "se predica en acto de varios" sujetos.

(2)Es también universal "aquello que se puede predicar de varios" sujetos. Es allí donde son introducidos (a) el término intención y (b) la distinción entre esencia y existencia, siendo la definición completa: "Se llama 'universal' (*universale*) a una intención que puede predicarse de varios sujetos, sin que sea requerido que existan" (árabe: *wa-in lam yashtarit*), o, como dice la versión latina: "aun si ninguno de ellos está dotado de un ser efectivamente real" (*esse in effectu*). Es así que la intención "casa heptagonal" *puede* decirse de una pluralidad de estandos singulares. Esta posibilidad no es mermada si no existe en el mundo ninguna casa heptagonal o si existen pocas. La existencia de una pluralidad de referentes actuales no tiene nada que ver con la universalidad de la expresión, que se define por su sola posibilidad interna de predicación.

(3) Por fin, es 'universal' "aquello de lo cual nada impide de creer razonablemente (*opinari*) que puede predicarse de varios sujetos", aun si, de

hecho, sólo hay un solo sujeto concernido. Aquí, la unicidad del referente no es una causa suficiente para bloquear la universalidad de la intención. La universalidad es nuevamente definida intrínsecamente como posibilidad conceptual interna. El ejemplo de tales universales es la Tierra o el Sol. No hay más que una sola tierra y un y un solo sol, pero nada impide imaginar, nada excluye pensar que la intención de Tierra y la de Sol se aplican a más de una cosa.

Avicena entre Husserl y Brentano

El texto fundador de la noción moderna de intencionalidad, la *Psicología desde el punto de vista empírico* de Franz Brentano, hace explícitamente referencia a la Edad Media: "Lo que caracteriza todo fenómeno mental, es lo que los escolásticos de la Edad Media nombraban la in-existencia intencional (o también mental) de un objeto, y que nosotros describiríamos más bien, aunque tales expresiones no estén desprovistas de ambigüedad, como la relación a un contenido o la dirección hacia un objeto (sin que haya que entender por ello una realidad), o también una objetividad inmanente[117]." Nacida bajo el signo de la ambigüedad *temida*, la noción moderna de intencionalidad quedó polisémica. H. Putnam subraya que el término remite, en el uso moderno, a hechos tan diferentes como (1) el de tener, para palabras, frases y otras representaciones, un significado; (2) para representaciones, el de poder designar (*i.e.* ser verdaderas para) una cosa realmente existente o, entre varias cosas, cada una de ellas; (3) para representaciones, el de poder tratar sobre alguna cosa que no existe; y (4) para un "estado de espíritu", el de poder tener por objeto un "estado de cosas". Atento a dar a Brentano lo que es de Brentano y a Husserl lo que es de Husserl, Putnam subraya, no obstante, que Brentano mismo jamás sostuvo que "la intencionalidad de lo mental fuese un medio de comprender cómo el espíritu y el mundo están unidos y cómo es que en los actos de conciencia lleguemos a ser dirigidos hacia un *objeto*": él solamente sostuvo que los fenómenos mentales se caracterizaban por el hecho de estar dirigidos hacia *contenidos*"[118]. Sería por un singular choque de rechazo, a saber por la predominancia que Husserl otorgaba al sentido (2) para prevenirse contra el psicologismo brentaniano, que se habría terminado por atribuir a Brentano mismo la tesis de su adversario. Ni qué decir tiene que todo el espectro de la intencionalidad moderno está cubierto en la Edad Media, y eso porque la *intentio* aviceniana es tan ambigua como el λόγος y que ella agrega en él su propia ambigüedad.

[117] Cf. F. Brentano, *La Psychologie au point de vue empirique*, trad. M. de Ganteillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 102.

[118] Cf. H. Putnam, *Représentation et Réalité*, trad. Cl. Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990, p. 211.

En todo caso, habría que disponer de una prueba que mostraría la imposibilidad de una tal situación. Ahora bien, no hay prueba de ese tipo. Si por lo tanto es posible, "opinable", aquello que no puede ser "demostrado imposible", la intención de Sol y la de Tierra son universales, es decir que no son individuales bajo pretexto que ellas solo se aplican respectivamente a un solo sujeto. La definición que Avicena propone aquí no es solamente de orden "intencional", ella no hace solamente de lo universal una "intención del espíritu" (digamos un "concepto mental"), ella es también de orden "intencional" en el sentido moderno del término (ver recuadro). La intención Sol tiene un contenido intensional. La pluralidad de los referentes, situación que hoy se diría *contrafactual*, es compatible con la intensión del término, no la modifica, pues la unicidad no forma parte de esa intensión: es un hecho relativo al mundo actual, no una "propiedad intensional" del Sol, válida en todos los mundos posibles.

Los tres empleos lícitos de "universal" pueden ser sintetizados en una sola definición de conjunto, la cual caracteriza aquello que Avicena llama "lo universal lógico" (*universale logicum*) o, más literalmente (según el árabe), "lo universal *empleado en lógica*" y todo aquello que puede ser "asimilado" a lo universal lógico (el Sol, la Tierra, la casa heptagonal). Esta definición es nuevamente ambigua, ya que puede ser interpretada como definiendo una cosa o un término: "Esos tres pueden ponerse de acuerdo en esto que universal es aquello que no es imposible predicar mentalmente de varios" sujetos: *id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis*[119].

Tal como lo define Avicena, lo universal no es de tal manera considerado ni como una unidad *fuera de la multiplicidad* ni como una unidad residiendo *en todos los sujetos* particulares, sino como una *intentio* que nada impide pensar predicable de varios. Al *praeter multa* y al *in mutis* de Aristóteles, Avicena sustituye por lo tanto el único criterio de predicabilidad *de multis*, una relación uno-varios – más bien uno-muchos (*one-many*)-, que no es una relación de significación, sino una relación de atribución, la cual es o realizada *actualmente* (en todos los sentidos del término), o realizable, es decir válida (2) aun si ella es realizada en pocos o en ninguno, o (3) en uno solo.

[119] Cf. Avicena, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, ed. crít. de la trad. latina med. por S. Van Riet con una "Introduction doctrinale" de G. Verbeke, Louvain-Leyde, 1980, p. 228, 198-21.

Intensión e intención

Una prueba del doble estatuto intencional e intensional de la *intentio* aviceniana es que éste no clasifica a *Dios* entre las intenciones universales. La intención de Dios es, para él, individual, y no universal, mientras que la de la Tierra es universal, y no individual. ¿Por qué? Estaremos tentados de responder: porque a sus ojos no es posible predicar mentalmente *Dios* de varios. ¿Sería acaso que el carácter de universal reconocido a una *intentio* es función de elementos *epistémicos*? Se puede nuevamente estar tentado de responder que sí, ya que parece que al negar a *Dios la universalidad* Avicena hace intervenir la creencia metafísica o religiosa, aquí el monoteísmo musulmán. Un politeísta, que cree en la existencia de una pluralidad de dioses, ¿no debería considerar la intención *dios* como universal? Verbeke, que observa ese aspecto de la doctrina de Avicena, subraya el problema: "Si por hipótesis alguien admitiera que hay tres dioses, ¿la noción en cuestión se convertiría en universal? Según Avicena, una noción es universal si es posible de aplicarla a varios sujetos: ¿acaso esta definición no se basa sobre un carácter extrínseco? ¿No hay que preguntarse más bien qué es lo que caracteriza lo universal en sí mismo, lo que está en la base de su aplicabilidad a varios sujetos?" Y concluye: "La doctrina de Avicena probablemente no deja de tener vínculos con el monoteísmo riguroso del Islam: la noción de Dios no puede de ninguna manera ser considerada como universal." (Verbeke, 1980, p. 10*). Se puede responder a esa objeción que la unicidad forma parte de la intensión de Dios por razones propiamente conceptuales: el Dios de la *Metafísica* de Avicena es, en efecto, el Ser de suyo necesario, ahora bien, es demostrable y demostrado filosóficamente que es imposible que haya dos seres de suyo necesarios, como lo dice Metafísica, I, 7; Van Riet, p. 49, 40: " El ser necesario *debe* ser una sola esencia." Si Avicena no clasifica a Dios entre las intenciones universales, no es por lo tanto porque no es epistémicamente posible predicar esa intención de una pluralidad de sujetos, sino porque es conceptualmente imposible de predicarla de varios.

La doctrina de los tres estados de lo universal

Al definir las tres maneras como se dice lo universal, Avicena no ha hecho más que definir las tres clases de universales lógicos. Este análisis de la predicabilidad de la intención lógica (o asimilable) no debe ser confundido con la doctrina completa de los universales, ni especialmente, con la teoría de los tres estados de lo universal. Aquella es propia de Avicena, esta es heredada del neoplatonismo tardío del cual él recogió la herencia. Los comentadores neoplatónicos, Amonio, Elías, David, Simplicio, distinguían tres tipos de universales: (1) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν;) (2) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς); (3) los universales posteriores a la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς). Avicena retoma esta distinción en la *Lógica* del *Shifâ'*, precisamente en la parte, conservada en latín, dedicada a la paráfrasis del *Isagogé*. El mismo la declara antigua, o "usual" y la repite fielmente, hasta en el vocabulario.

> La usanza era, cuando se distinguían los cinco (predicables de Porfirio), decir que, desde un primer punto de vista, eran seres físicos (*naturalia*), desde otro punto de vista, seres lógicos (*logicalia*) y todavía desde otro, seres inteligibles (*intellectualia*). Y se podría también decir que son, desde un punto de vista, sin pluralidad (*absque multiplicitate*), y desde el otro, con pluralidad (*cum multiplicitate*)[120].

La distinción entre universales físicos, lógicos e inteligibles corresponde a la distinción entre universales físicos, lógicos y teológicos de los neoplatónicos. De hecho, los universales sin multiplicidad son de dos clases: separados ("divinos") y abstractos (mentales). Se reencuentra así a las tres clases distinguidas en el siglo VI: los universales anteriores a la pluralidad, los universales en la pluralidad, los universales posteriores a la pluralidad – siendo los universales anteriores a la pluralidad las Formas contenidas en el pensamiento del Creador y en el de los ángeles.

> Pero, ya que la relación de todo lo que existe con Dios y con los ángeles es comparable a la relación, en nosotros, de los objetos fabricados con el alma del artesano, resulta de ello que lo que está en la sabiduría del Creador y de los ángeles, y que toca a la verdad de lo que es conocido y comprendido a partir de las cosas de la naturaleza, posee un ser anterior a la pluralidad (*ante multitudinem*). Ahora bien, todo lo que es inteligido allí es del órden

[120] Cf. Avicena,*Logica*, ed de venise, 1508, f° 12ra.

> de la intención. Luego, esas intenciones adquieren un ser que está en la pluralidad y, cuando ellas están en la pluralidad, cesan enteramente de ser unidad (*unum*), ya que no hay nada en común entre los sensibles exteriores, sino la distinción numérica (*discretio*) y la distribución espacial (*dispositio*). Por último, son inteligidas una segunda vez (*iterum*) en nosotros (*apud nos*), después de haber estado en la pluralidad (*postquam fuerint in multiplicitate*)[121].

En relación al neoplatonismo, se tiene por lo tanto las siguientes equivalencias:

a) universales *ante multiplicitatem* (o *intellectualia*) = πρὸ τῶν πολλῶν

b) universales *in multiplicitate* (*naturalia*) = ἐν τοῖς πολλοῖς

c) universales *postquam fuerint in multiplicitate* (*logicalia*) = ἐπὶ τοῖς πολλοῖς

Se trata por ello de un simple calco? Si bien él hace en general la diferencia entre los Angeles de la Revelación y las Inteligencias del cosmos peripatético, nada impide pensar que aquí Avicena identifica a los dos. El modelo neoplatónico es reabsorbido en el universo, el *cosmos* noético, del peripatetismo greco-árabe. Es tanto más probable cuanto que el texto no se conforma con yuxtaponer las tres clases, la diferencia de los puntos de vista anteriormente mencionada corresponde de hecho a las etapas de un proceso orientado: lo universal *ante multitudinem* preexiste a lo universal en la pluralidad, pues Avicena no emplea la palabra, pero la cosa es evidente, aquel "emana" o "procede" en este. De la misma manera, lo universal que Aristóteles llamaba "posterior" a las cosas es engendrado solo *después de haberse afirmado en lo sensible*. Bajo la tríada neoplatónica, es por lo tanto todo el complejo mecanismo metafísico de la emanación que es articulado, el cual implica a su vez a la doctrina aviceniana de la causalidad "dispositiva" del conocimiento sensible en el proceso completo del conocimiento humano. Lo universal no está directamente infundido en el alma humana, la alcanza solamente después de haber pasado en lo sensible, lo que equivale a decir que solo alcanza el alma humana cuando ella está habilitada para recibirlo. Quedaría por explicar la manera como se efectúa esta recepción que vuelve a dar a lo inteligible una parte del ser que él ha perdido en la pluralidad sensible. Esta cuestión, como la del estatuto de lo universal anterior a la pluralidad, no puede ser asumida en un tratado de lógica. Es por lo tanto en la *Metafísica* que se encuentra la respuesta a la pregunta de Siriano: la de la

[121] Cf. Avicenne, *Logica*, éd. cit., f° 12va.

unión entre lo empírico y lo no-empírico. Contrariamente al platonismo, Avicena transforma esa problemática. Los platónicos trataban de conciliar el empirismo de Aristóteles y el ineísmo de Platón, Avicena, al que se lo ha acusado de replatonizar Aristóteles, trata de articular lo empírico y el *a priori*, y esto porque el aristotelismo gana ampliamente sobre las influencias neoplatónicas. Razón por la cual no necesita ni de formas físicas ni de reminiscencia. Su problema es nuevo, su solución revolucionaria.

La indiferencia de la esencia y el principio de tolerancia

La gran novedad de la ontología aviceniana es la distinción entre lo universal y su universalidad. El eje de esa distinción es otra distinción, desconocida por Aristóteles, que vuelve a poner profundamente en tela de juicio la visión griega de la οὐσία: la diferencia entre esencia y existencia. Para Avicena, la existencia es un accidente de la esencia. Esta tesis, aquí formulada en el lenguaje de la escolástica latina del siglo XIII, es generalmente enunciada en él bajo una forma sensiblemente diferente, en el lenguaje de la *intentio* y de la "coseidad" (ver recuadro, p. 186).

Si el ser efectivo no es un predicado esencial de la esencia o, en otras palabras, si la intención de la *coseidad* de una cosa no envuelve su existencia, en síntesis, si pensar a lo que es una cosa no es pensar alhecho que ella existe y se puede llevar a cabo sin plantear nada de su existencia, la intención de coseidad puede ser separada por el pensamiento de todo aquello que las versiones árabes de Avicena llaman los "concomitantes de la esencia". El desprendimiento intencional de la coseidad en relación a la existencia, de la quididad en relación a la codidad[122], según la fórmula acuñada por Heidegger en *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'Etre*, es fundamental para la redefinición aviceniana de lo universal. Gracias a ese desprendimiento, la cuestión del estatuto ontológico de lo universal, dejada de lado por Porfirio, puede ser asumida, más allá de todos los clivages entre empirismo conceptualista de estilo aristotélico y realismo de las Formas de estilo platónico, mediante la posibilidad de pensar la esencia en su separación eidética. Es esa posibilidad la que viene a llenar el hueco marcado por Aristóteles al final de los Segundos Analíticos: el νοῦς, que es a la vez el límite y el afuera del proceso de inducción abstractiva, esa "intuición intelectual" que ciertos comentadores modernos de Aristóteles

[122] N. T. mg. "That-mens" ~ factualidad, existencialidad, efectividad.

han hecho retroceder en su obra a partir de la fenomenología husserliana, es en lo sucesivo, por primera vez y verdaderamente, pensable como una "intuición de las esencias". En relación a la lectura neoplatónica de Aristóteles, el cambio de paradigma es total: ya no se trata, como en Siriano, ni de formas psíquicas, ni de proyección imaginaria, ni de reminiscencia. El no-empírico, dicho de otra manera el *a priori*, ya no es más confundido con lo innato, con la pareja formada por la proyección y la reminiscencia sucede a la separación eidética.

Acerca del vocabulario del ser en Avicena

La tesis fundamental de Avicena tal como ella es inicialmente transcripta nuevamente en latín es que el "ser" (*ens*) significa una disposición o una intención (*intentio*) agregada del exterior a la cosa de la cual ella es enunciada". Por lo tanto, no se trata siempre explícitamente de existencia y de esencia en las traducciones latinas de Avicena, sino de dos términos conceptualmente, inclusos gramaticalmente, ambiguos – uno, *res*, es decir "cosa" (árabe *al-shay'*), que la ontología escolástica retomará bajo el vocablo *essentia*, el otro, *ens* –literalmente "ente" (árabe *al-wujûd*): el "ser", la "existencia", lo"existente" – para designar la *existentia*. Ese vocabulario dibuja no obstante una red conceptual, que, incluso recubierta por el lenguaje escolástico, sigue habitando la lengua filosófica, en particular la alemana, en donde la distinción entre realidad (*Realität*) y efectividad (*Wirklichkeit*) preserva algo de le ecuación aviceniana entre esencialidad, coseidad (re-alidad) y posibilidad. La reinterpretación escolástica de la distinción entre *res* y *ens* es en todo caso metódicamente justificada por los autores latinos del siglo XIII: lo que Avicena entiende por *res* no es otra cosa que la "quididad y la esencia de cada" alguna cosa (*aliquid*); lo que él pone en la mira con el término *ens* es "alguna cosa agregada a esa quididad". Así distinguidas, la "re-alidad" del algo, es decir de lo que es efectivamente, pero también de lo que es simplemente pensable, cogitable o posible, y la efectividad de esa re-alidad se inscriben en una estructura de tres lugares que los escolásticos expresan con la ayuda de los tres vocablos *subiectum* (en lugar de *aliquid*), *essentia* (en lugar de *res*) y *existentia* (en lugar de *ens*). Sea lo que sea de las primeras formulaciones de la tesis *accesibles a los Latinos*, el fundamento de la ontología aviceniana sigue siendo una teoría de la "accidentalidad de la existencia" que circula, la mayor parte del tiempo, bajo la siguiente forma: "El ser es un accidente que se adhiere desde el exterior a todas las quididades, ya que él no les vuelve a partir de ellas mismas."

Universal y universalidad

Al generalizar al estatuto intencional de lo universal el principio de la distinción intencional de la coseidad y del ser actual, Avicena plantea en el fundamento de su teoría de lo universal la necesidad de una distinción entre la intención de un universal y la intención de su universalidad. De la misma manera que se puede y debe distinguir la coseidad de la cosa –su quididad– y la existencia de la cosa –su quodidad o, para retomar el término mismo de Avicena, su *anitas*– como dos respuesta diferentes hechas a dos preguntas distintas –*quid sit* (¿qué es?) y *an sit* (¿es?)–, se puede y se debe distinguir entre la intención de la coseidad y la de su carácter universal. De una fórmula: la universalidad es un accidente de la coseidad o, más brutalmente, la universalidad es un accidente de lo universal. En el texto portador de la nueva doctrina de los universales (*Métaph.*, V,1), Avicena plantea que la intención de un universal, por ejemplo la intención de *humanidad* o la de *caballeidad*, no es ni una ni múltiple. Lo universal, corrientemente definido como "uno dicho de varios" o "uno en varios", no es por lo tanto de suyo *ni uno ni varios*. Esta doctrina ha parecido paradójica o contradictoria. Ella enuncia sin embargo un carácter constitutivo de lo universal como tal, a saber que la intención de unidad o de pluralidad se "apega" a la de lo universal sin formar parte de su contenido propio, digamos de su λόγος. Es ese carácter que Avicena aísla y teoriza en la doctrina de la indiferencia de la esencia.

La esencia indiferente

Si la caballeidad, la *equinitas*, tiene en ella misma una definición, un λόγος independiente de la universalidad, así como la coseidad de una cosa se define independientemente de su existencia, se puede inferir de ello que, en el pensamiento, "la universalidad adviene a la caballeidad" en concepto de accidente. De allí el eslogan que, por siglos, va a resumir la teoría aviceniana de la separación eidética: "La caballeidad no es nada más que la caballeidad" (*equinitas est tantum equinitas*). Decir que la caballeidad es solamente caballeidad no es una simple tautología: es el λόγος identitario que expresa la posibilidad de la intuición de una esencia. Para Avicena, esto equivale a sostener que "en ella misma ella no es ni una ni múltiple". Más aun: decir que la caballeidad es solamente

caballeidad no equivale a decir de ella "ni que ella existe en la realidad sensible ni que existe en el alma, ni que está en acto ni que está en potencia en el sentido en el que esto formara parte de su esencia". Dicho de otra manera: todas las propiedades de la esencia, fuera de su esencialidad, son accidentes de la esencia. Esta concepción de la esencia es antiplatónica. La esencia aviceniana no es de por sí ni plural en el sentido en el que, como forma participada, ella sería pluralizada en la pluralidad de sus participios, ni una en el sentido de Forma separada única. Ella es de por sí indiferente a las dos. La *comunidad* de la forma participada es un accidente de la esencia: "Por el hecho que, en la definición de la caballeidad, concuerdan o se encuentran una pluralidad de cosas, la caballeidad es común"; su singularidad es también un accidente: "En la medida en la que se la considera con las propiedades y los accidentes precisos que se unen a ella, es singular"; pero esta singularidad no es la de la Forma separada, la de la Idea platónica. Esta concepción de la esencia no es sin embargo empirista o conceptualista, en el sentido del aristotelismo trivial. La esencia intuida en su separación eidética no es lo "universal de experiencia" construido sobre la repetición de las sensaciones y la persistencia de las imágenes mediante la inducción abstractiva. No pertenece a la intención de la esencia ni ser en la realidad sensible, lo cual es el estatuto de lo universal *in multis*, ni ser en el alma, lo cual es el estatuto de lo universal *de multis*, ni ser en acto, ni ser en potencia, ni ser una ni ser múltiple. *Simplemente esto no forma parte* de su *intentio*. Al plantear esto, Avicena no quiere por lo tanto decir que la caballeidad como caballeidad, no es ni una ni múltiple, sino solamente que no es como caballeidad que ella es caracterizada de tal manera.

Ante la objeción "lógica" de que la doctrina de la indiferencia de la esencia viola el principio de contradicción él responde así en el terreno de la lógica. Si "alguien nos pide responder sobre la caballeidad en el marco regido por el principio de contradicción", dicho de otra manera, si se pregunta si la caballeidad, como caballeidad, es A o –A, nosotros debemos responder que no es como caballeidad que la caballeidad es A o –A. Allí hay una distinción capital que, por no ser reconocida, arruina toda la doctrina. Una distinción que sucede entre el nivel del lenguaje objeto, el de los enunciados como "x en su condición de x es A" o "x en su condición de x no es A", y el nivel metalógico, el de los enunciados como "-(x en su condición de x es A)" o "-(x en su condición de x es

–*A*}". En el lenguaje escolástico de la lógica modal, se podría decir que la teoría de la indiferencia de la esencia debe entenderse *de dicto* (de lo que dice la proposición insertada) no *de re* (de la cosa que es el sujeto de la proposición): la doble negativa paradójica, el *ni*....*ni*..., que firma el estatuto de la esencia se ejerce sobre el contenido proposicional afirmando que x en su condición de x tiene tal o tal propiedad, no sobre x mismo, es decir sobre lo que es x como x, pues, en su condición de x, x es solamente x.

¿Para qué distinguir la esencia en su separación eidética y lo universal *como esencia afectada por una cierta cantidad de características extrínsecas de su intención*? ¿Para establecer fuera de lo uno y de lo múltiple, de la existencia sensible y de la inherencia mental, de lo singular y de lo universal, del acto y de la potencia, y por qué no del ser y del no-ser, una "tercera región del ser" exterior a todas sus determinaciones positivas y negativas? Para probar que hay un tercero entre el concepto abstracto de Aristóteles y la Forma separada de Platón, entre lo inteligible desprendido de la materia y lo Inteligible puro de Al-Fârâbî, un equivalente funcional de la Forma psíquica de Siriano, que sin embargo, no sería ni una cosa del mundo (una realidad sensible) ni una cosa puramente mental (una afección del alma), en síntesis, una cosa intermedia entre lo abstracto y lo separado que no sería ni abstracta ni no abstracta, ni separada ni no separada, en una palabra: un objeto *puro*, indiferente a toda existencia como a toda no-existencia? Es lo que numerosos intérpretes medievales han tomado de Avicena formalizando algunos de sus enunciados con la ayuda de una distinción entre "ser de esencia" (*esse essentiae*) y "ser de existencia" (*esse existentiae*), cuyo eco se reencuentra hasta en la filosofía moderna, con la teoría de la "exterioridad ontológica (*Aussersein*) del objeto puro" en el gran adversario de Bertrand Russell, Alexius von Meinong. Volveremos más lejos sobre esta cuestión. Por el momento, tenemos que examinar más bien cómo la teoría de la indiferencia de la esencia se inscribe en la problemática aviceniana de los universales.

El principio de tolerancia y la crítica del platonismo

Al señalar la indiferencia de la esencia, Avicena entiende fundar la posibilidad *ontológica* de la predicación. Lo universal *hombre* es un predicable. Para dar cuenta de su predicabilidad, hay que suponer que

aquello que es concernido por el término 'hombre', a saber la esencia *hombre*, en una palabra la *humanidad*, no presenta un carácter intencional que haría imposible toda predicación. La intuición fundamental de Avicena, expresada desde la *Lógica del Shifâ'*, es que el predicado 'hombre' solo puede ser atribuido a una pluralidad de sujetos individuales si la esencia del hombre no es de por sí universal ni singular: ni universal, pues, si tal fuera el caso, no podría haber ningún hombre singular; ni singular, pues; si tal fuera el caso, solo habría uno (ed. Venise 1508, f° 12ra). Para que el predicado 'hombre' sea universalmente predicable, es necesario por lo tanto que la οὐσία de hombre no sea ni inapropiable por todos ni apropiada por uno solo.

El problema que asume Avicena procede del dilema en el cual Aristóteles quería encerrar a Platón en *Metafísica*, Z, 13. Para atacar la tesis de la forma participada (es decir de la presencia real de lo universal como universal en la cosa que participa de él), Aristóteles establecía, en su primer argumento antiplatónico, que, si por definición, lo universal no era propio de ningún individuo, debía ser la sustancia de todos aquellos a los cuales se lo atribuía, bajo pena de no serlo de ninguno. Ahora bien, no podía serlo de todos, ya que desde el momento que él era sustancia de un individuo cualquiera, ese individuo era *ipso facto* todos los otros individuos (en virtud del principio enunciando que "los seres cuya *quididad* es una, son un mismo ser"). Avicena simplifica el argumento en la perspectiva del *ni*...*ni*...: si se quiere que un término universal sea predicable de todos y de cada uno, es necesario que la esencia o naturaleza predicada no sea ni universl ni singular, pues, si ella es universal, ella no podrá más *ser concebida en cada uno tomado separadamente* y, si ella es singular, ella no podrá más *ser concebida en todos*. La indiferencia de la esencia tiene de tal manera como primera función la de asegurar una *tolerancia ontológica*. Es necesario que la naturaleza de la esencia tolere ser concebida como invariante en diferentes contextos ontológicos, lo cual sólo puede hacerse a condición de ser concebible en ella misma como desprovista de todo carácter ontológicamente inhibidor.

Es esa tolerancia interna la que permite a Avicena resolver las aporías del realismo platónico sin caer en un conceptualismo seudo-aristotélico. El antiplatonismo de Avicena es particularmente sensible en su doctrina de los universales. Paradójicamente, es gracias a su concepción de la indiferencia de la esencia y a su teoría de la intuición de la esencia que

se opone más decisivamente a Platón. En *Metafísica*, VII, 2, formula cinco argumentos contra el platonismo, todos los cuales, en diversos grados, suponen la indiferencia de la esencia.

- El primer paralogismo que rige toda la teoría de las Formas separadas es el que plantea que lo que puede ser concebido de manera abstracta debe necesariamente existir en el estado separado (*Metafísica.*, VII, 2; Van Riet, p. 363, 2-3). Pensar la forma del hombre "en tanto que ella es solamente forma del hombre" no nos obliga a plantear que aquello que está alcanzado allí debe "existir solo y separado" ontológicamente (*Metafísica.*, VII, 2; Van Riet, p. 364, 14-17).
- El segundo paralogismo de los platónicos es el de creer que, porque hay una sola y misma intención de la humanidad, esa intención es numéricamente una y presente en varios, y multiplicada por sus relaciones, como un padre único en una pluralidad de hijos.
- El tercero es el de nos distinguir lo universal y la universalidad, la intención de humanidad y la de unidad o de multiplicidad.
- El cuarto es el de generarlizar esa confusión a todos los contextos filosóficos: por ejemplo a las regularidades nomológicas y a la fijeza de las especies. Los platónicos hacen "como si la humanidad y una humanidad una o múltiple constituyeran una sola y misma intención" (*Metafísica.*, VII, 2; Van Riet, p. 366, 49-55). De allí concluyen que la especie humana es invariable en el tiempo, mientras que es la definición de la humanidad en sí la que sigue siendo la misma en todos los contextos.
- El quinto es el de pensar que ya que las cosa materiales son causadas, sus causas pueden ser de cualquier tipo, desde el momento que están separadas. Ahora bien no es porque las cosas materiales son causadas y los objetos matemáticos separados, que resulte absolutamente necesario que los objetos matemáticos sean sus causas.

La indiferencia de la esencia no está por lo tanto al servicio del realismo platónico: la esencia indiferente no es una Forma separada alcanzada por la intuición intelectual. Contra Platón, Avicena retoma, en su propia perspectiva, la mayor parte de las tesis de Aristóteles:

(1) Lo universal *en su condición de universal* no existe ni separado como una Forma trascendente ni en acto dentro de los seres concretos: "Lo universal en calidad de universal no tiene ser por sí mismo" (*Metaf.*, V,2; Van Riet, p. 239,64); "El animal como animal no tiene ser en los individuos" (*Metaf.*, V,2; Van Riet, p. 234,58-59). Lo universal no puede realizarse dentro de lo particular fuera de las características accidentales que lo *individualizan*: él no está por lo tanto nunca presente dentro de las cosas como universal.

(2) Lo universal sólo existe en acto en el alma: "la universalidad sólo tiene ser en el alma" (*Metaf.*, V, 2; Van Riet, p. 239,71 y 244,78) – como lo dice *Metafísica*, V,2; Van Riet, p. 241,17-242,22, en una fórmula que a menudo será mal comprendida (se le hará profesar la doctrina de la identidad de lo singular y de lo universal, contra la cual, desde Abelardo, que criticó de ella un equivalente latino autóctono, todos los nominalismos se movilizaron): "De tal manera, según relatos diferentes, él [lo universal] es universal y particular. En tanto que esta forma está en el alma, ella es una de las formas del alma, y ella es singular. En tanto que varias "convienen" en ella [...], ella es universal."

No por ello el aristotelismo de Avicena está al servicio de la reducción empirista. La consideración de la esencia en sí misma es un modo de conocimiento abstracto: se trata de considerar aparte una cosa independientemente de las características extrínsecas que le vienen de su relación intencional con otra cosa. Este conocimiento abstracto consiste en hacer abstracción de características co-inteligidas en la percepción de una cosa sensible. No se trata de la captación acumulativa de parecidos entre cosas dadas. La intuición de la esencia no es la inducción que, en Aristóteles, asegura la formación de lo universal de experiencia. Pero entonces ¿qué queda de Aristóteles?

Percepcion, intuicion de las esencias y captacion de lo universal

A pesar de las apariencias, Avicena se esfuerza en dar una interpretación sistemática del aristotelismo. La coherencia de su proceder, que introduce en Aristóteles una cohesión que no tiene siempre explícitamente, está enmascarada por la confusión que rodea sus análisis en la tradición interpretativa. En buen avicenismo se debe seriar los campos. Hay que distinguir, en efecto: (a) el problema de la captación de lo general en

lo particular a nivel de la percepción; (b) la captación de la esencia en su "indiferencia"; (c) el conocimiento de los "primeros inteligibles", principios de todo conocimiento científico;(d) la elaboración de lo universal lógico. Todos esos problemas son diferentes; lamentablemente están mezclados por los intérpretes.

La teoría aviceniana de la percepción

El fundamento general de la teoría aviceniana de la percepción, que se reencuentra tanto en las obras filosóficas (*Shifâ'*) como médicas (*Canon de medicina*) es la distinción de los sentidos externos y de los sentidos internos. En el *De anima*, Avicena distingue cinco facultades cognitivas internas o "sentidos internos". Esta distinción es ella misma precedida por otra distinción: la de la forma *sensibilis* y de la intentio *sensibilium*[123]. Los sentidos, ya sean externos o internos, tienen dos objetos de percepción: las formas y las intenciones. Aquello que distingue a los dos es el trayecto de la percepción. La forma sensible es primero captada por los sentidos externos, luego transmitida al sentido interno – es el caso, por ejemplo, para la longitud de una cosa; la intención de un sensible es un contenido directamente captado por el sentido interno sin que un sentido externo lo haya primeramente percibido es lo que se produce cuando un cordero percibe la amenaza que representa para él el lobo. Ese carácter amenazador, que no es percibido por los sentidos externos ya que no es una forma sensible del lobo, es la *intentio* del lobo, distinta de su forma, una intención que, una vez percibida, provoca una conducta espontánea de huída o de elusión.

El primero de los sentidos internos es el sentido común. Avicena lo llama en general *bantâsia*, término que traduce el griego φαντασία, una terminología sorprendente, si se piensa que el sentido común es para él esencialmente una instancia receptiva de centralización de los datos de las diferentes sensaciones. La primera función del sentido común es la de "recibir todas las formas que le imprimen y le transmiten los cinco sentidos". Pero no es la única. El sentido común no es únicamente la facultad capaz de "captar simultáneamente los objetos de las diferentes

[123] Cf. Avicena, *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, I, 5, ed. crít. de la trad. lat. med. por S. Van Riet, con una "Introduction sur la doctrina psychologique d'Avicennne" de G. Verbeke, Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1972, p. 85, 88 *sq*.

potencias sensitivas" (tesis que transpone al terreno de las facultades la simple observación de Aristóteles, *De an.*,III, 1, 425b1 *sq.*, sobre la "sensación agrupada" "común", que se produce en el alma cuando hay simultaneidad de sensaciones relativamente al mismo objeto), también juega un rol central en la "transformación" de la sensación en percepción – un rol bien distinto del de la facultad que le sigue: la imaginación (latín *imaginatio,* árabe *khayâl*). Se puede ilustrar esto tomando un ejemplo que figura a la vez en el *De anima*, I, y en el *Livre des directives et des remarques*[124].

Sea una gota de agua que cae dibujando una línea recta. La vista, el sentido externo, sólo deja imprimirse en ella la "forma de lo que está en frente de ella", pero lo que está enfrente de ella es "como un punto, no como una línea". Dicho de otra manera: el sentido externo no percibe la recta dibujada por la gota que cae. Sólo capta la posición ocupada en un instante por la gota: no puede "verla dos veces al mismo tiempo, ni al mismo tiempo en dos lugares diferentes". Es allí en donde interviene el sentido común: "En el momento preciso en el que la forma de la gota (transmitida por la vista) se imprime en el sentido común y se retira de él, pero antes que la forma (depositada en el sentido común) haya enteramente desaparecido, dos potencias se ejercen simultáneamente: el sentido exterior capta la gota de agua allí donde ella está (*ubi est*), el sentido común la percibe como si ella se encontrara [todavía] allí donde ella estaba (*quasi esset ubi fuit*). Y como si ella estuviera [únicamente] allí donde ella está (*quasi esset ubi est*) y de tal manera lo que percibe es una *distensio recta*, un trazado en línea recta[125]." El *como si* es de importancia: el sentido común no percibe la cosa allí en donde ella está, es cuestión del sentido externo, lo que él capta no es *real*, sino del órden de la *bantâsiâ*, él capta un movimiento, es decir que él se remite a la cosa como si ella estuviera en dos lugares distintos –el que ella ocupaba y el que ella ocupa–, pero ella no está en dos sitios distintos, y sólo es captada allí donde ella está por el sentido externo.

Este proceso complejo de captación al cual cooperan el sentido externo y el sentido común no es todavía, hablando con propiedad, un proceso de captación completo: el tiempo pasa, las formas del sentido externo se

[124] Cf. Avicena, *Livre des directives et des remarques*, trad. A. M. Goichon, Paris, 1951, p. 316-317.

[125] Cf. Avicena, *Liber De anima*, I, 5, ed. S. Van Riet, p. 88, 34-89, 40.

suceden en el sentido común, y las formas del sentido común a su vez se suceden. Se requiere así, necesariamente, una instancia que aprehenda a los dos y los retenga o los conserve, incluso mismo cuando el estímulo ha cesado o, como dice Avicena, cuando la cosa (*res*) ha pasado (*abiit*). Es el rol de la imaginación, *imaginatio*: "retener aquello que el sentido común recibe permanentemente de los cincos sentidos, después de la desaparición misma de los sensibles en cuestión". La "forma" de la recta dibujada por la caída de la gota de lluvia, tal es el producto de la imaginación, es el efecto de una retención de aquello que es captado por el sentido común y el sentido externo, el efecto de une "puesta en forma" o "formación" de los dos datos, el imaginario, en el sentido de la *bantâsiâ*, y la real. Es por esto que la imaginación retensiva es también llamada *vis formans* o *virtus formalis* ("potencia formante" o "formal"). Sentido común e imaginación "retentiva" y "formativa" son por lo tanto dos facultades bien distintas, incluso anatómicamente: el sentido común está localizado en la primera cavidad del cerebro, la imaginación en el extremo del ventrículo anterior.

A su vez, la imaginación no debe ser confundida con la "imaginativa" (*mutakhayyila*), tercer sentido interno, llamada más especialmente *vis cogitativa*, "potencia cogitativa" (*mufakhira*), en el hombre. El rol de esta cogitativa o imaginativa es el de separar o de combinar las imágenes retenidas por la imaginación, de dividir y de componer imágenes: ella misma está localizada en la cavidad central del cerebro, "allí en donde está el verso" (es decir la glándula pineal). Viene luego la "estimativa", situada en el extremo de la cavidad central del cerebro y que tiene como objeto las *intentiones*, es decir aquello que no es percibido por intermedio de los sentidos externos. Viene finalmente la memoria, situada en la cavidad posterior del cerebro, y que cumple la misma función de retención con respecto de la estimativa que la imaginación con respecto al sentido común (ver recuadro).

Este sistema de las funciones cognitivas o sentidos internos no tiene nada que ver con el proceso del conocimiento intelectual. Avicena considera que el intelecto no es forma de un cuerpo por esencia, sino solamente por accidente, de modo que los inteligibles no pueden provenir en el alma humana directamente de su unión con el cuerpo. No hay por lo tanto pasaje directo de la imaginación y de la memoria a lo universal de experiencia según el proceso postulado más que descripto por Aristóteles en la *Metafísica*, A, 1 y los *Segundos Analíticos*, II, 19. Pero entonces, ¿cómo se realiza ese pasaje?

El rol de los sentidos internos en la psicología de Avicena

Juan de La Rochelle ha dado un excelente resumen de la doctrina aviceniana de los sentidos internos. Aquí se citan sus principales definiciones: "El sentido común es una facultad ubicada en la primera cavidad del cerebro. Tiene por función la de recibir el conjunto de las formas que le imprimen y le transmiten los cinco sentidos externos. Es también el centro de todos los sentidos, que derivan de él como ramificaciones. La *imaginación* es una facultad, ubicada en el extremo de la primera cavidad del cerebro, que retiene aquello que el sentido común recibe de los cinco sentidos, a saber las formas sensibles que subsisten en ella después de que la sensación propiamente dicha ha cesado. La *imaginativa* es una facultad ubicada en la cavidad central del cerebro. Su rol es el de componer las formas sensibles que se encuentran en la imaginación, o bien de separarlas – depende. En tanto que está sometida a las órdenes del intelecto o de la razón, la imaginativa lleva otro nombre: se la llama *cogitativa*. Avicena reserva el nombre de imaginativa a los únicos casos en los que la instancia que rige a esa facultad es una facultad simplemente animal. La articulación de la imaginativa con las otras facultades puede ser descripta así: el sentido común transmite a la facultad formal, como a un depósito, todo lo que le traen los sentidos exteriores: la virtud formal, dicho de otra manera, la imaginación, conserva y retiene –ella es en efecto capaz de multiplicar las formas sensibles, la facultad cogitativa o imaginativa se vuelve hacia las formas que están en la imaginación para componerlas y dividirlas– ya que le está sometida. Es lo que explica que las imágenes de las cosas puedan ser objeto de deformaciones que no se habían producido a nivel de los sentidos externos, en el caso por ejemplo de los sueños y de ciertos sueños despiertos. La estimativa es una facultad ubicada en lo alto de la cavidad central del cerebro. Su función es la de aprehender las *intenciones* de los sensibles. Es ella la que da cuenta del comportamiento de la oveja, de esa especie de juicio que hace que ella sabe que debe huir del lobo y ocuparse del cordero. Esta facultad es trascendente [en relación al objeto de la percepción sensible], en el sentido en que su actividad perceptiva no se ejerce sobre formas sensibles y materiales, sino sobre formas inmateriales. En efecto, la bondad y la maldad, lo conveniente y lo inconveniente, lo útil y lo perjudicial son *intenciones*, por sí mismas no materiales y que no son de la competencia de los sentidos externos. No obstante, son accidentes de los objetos de la sensación, es la razón por la cual ellas se llaman intenciones de los sensibles. La facultad *memorativa* está ubicada en la cavidad posterior del cerebro. Su rol es el de retener las intenciones de los sensibles percibidas por la estimativa. Para Avicena, la relación de la memorativa a la estimativa es por lo tanto la misma que la de la imaginación con respecto al sentido común: la imaginación tiene una función retensiva, es una suerte de tesoro de las formas sensibles aprehendidas por el sentido común; la memorativa es el tesoro que conserva las intenciones de los sensibles aprehendidos por la estimativa."

Los niveles del conocimiento abstractivo

Platónico, es decir dualista, en su concepción de la unión del alma y del cuerpo, o más bien del intelecto y del cuerpo, Avicena debe explicar la relación de la sensación con respecto al conocimiento intelectual con la ayuda de conceptos peripatéticos, ya que no aristotélicos. La tarea es por los menos difícil. Pero es esa tensión estructural la que sostiene a la vez su psicología y su teoría del conocimiento. La única continuidad existente entre sensación e intelección reside en la abstracción. Considerados bajo el ángulo de la desmaterialización, los procesos de la percepción se dejan describir como una serie ordenada: la abstracción comienza en el nivel más bajo, es decir desde la sensación, que es un primer "despojo de la materia"; ella termina en la abstracción intelectual, que es un despojo de los "accidentes materiales". El nivel más bajo de abstracción es el del acto de visión: la forma perciba por la facultad visual es despojada de la materia; sin embargo, la abstracción de la imaginación es de un grado superior, ya que ella no reclama necesariamente la presencia efectiva del objeto para conocer la forma del mismo; la estimativa abstrae todavía más, ya que ella conoce "intenciones" que de por sí no son materiales, es decir sensibles a los sentidos externos, aún si ellas se realizan dentro de seres materiales. Ninguna de esas abstracciones libera la forma de sus accidentes materiales.

Desde el punto de vista de la percepción, la tesis de Aristóteles según la cual lo universal es percibido dentro de lo particular recibe así una limitación precisa. Decir que hay percepción de la forma humana en la intuición sensible de un hombre singular significa solamente que la imaginación tiene el poder de hacerse presente, incluso en la ausencia de todo estímulo visual, una forma de hombre no despojada de los accidentes materiales que son la cantidad, la cualidad y la posición. La imagen de un hombre, incluso la de un hombre imaginario, es por lo tanto siempre la de un hombre determinado y no puede ser aplicada a todos los hombres. Sucede lo mismo para las intenciones no sensibles manipuladas por la estimativa: todas son captadas de *manera particular, en relación con una forma sensible determinada*. La intención del "carácter amenazador del lobo" no está relacionada al lobo en general, ni a la Idea platónica del lobo, ni siquiera al concepto de lobo. Cuando se dice que lo general es de entrada captado en lo particular, hay que ver bien por lo tanto que es

captado en ello de manera particular. Lo que asegura la unidad del objeto de percepción, por ejemplo la forma de hombre en la captación de un hombre singular, es siempre relativo a ese hombre singular. Es solamente en la abstracción intelectual que la forma aprehendida es liberada de los accidentes de la materia, de la cantidad, de la cualidad, de la posición y del lugar. Es lo que la hace "universal" es decir aplicable a una pluralidad de individuos. Pero ¿qué es la abstracción intelectual?

Si, como lo impone el dualismo riguroso del intelecto y del cuerpo, los inteligibles no pueden ser directamente extraídos de los datos sensibles, si lo sensible no puede ser la fuente inmediata de lo inteligible, ¿cómo articular el paso de lo sensible a lo inteligible a nivel de la abstracción? Que, desde la sensación a la abstracción intelectual, el objeto "percibido" presenta un grado de abstracción creciente y continuo no significa que el intelecto humano descubra él mismo lo inteligible en las imágenes sensibles y lo muestre por sí mismo en su pureza haciendo abstracción de los "accidentes materiales". Retomando la distinción aristotélica entre el intelecto llamado, desde Alejandro de Afrodisia, 'paciente' o 'posible' (*De an.*, III, 4) y el intelecto llamado 'agente' (*De an.*, III, 5), Avicena limita la intelectualidad del alma humana al solo intelecto paciente. La teoría aviceniana del intelecto posible está dirigida contra Platón, en el marco mismo del dualismo platónico. Ya que el conocimiento sensible no lleva directamente a lo inteligible, se podría imaginar que el alma humana esté dotada inicialmente de un bagaje de inteligibles, hacia el cual ella se volvería, alejándose de lo sensible, cada vez que quisiera acceder al conocimiento de una forma liberada de los accidentes de la materia. Pero es precisamente lo que niega Avicena: el alma humana es solamente el "receptor" de los inteligibles, no hay en ella "un tesoro de inteligibles" en acto, del cual estaría provisoriamente alejada por la agitación sensible, pero que podría recuperar intacto a condición de operar una conversión interior. Antes mismo de saber cómo el alma humana los adquiere, hay que subrayar que, para Avicena, las especies inteligibles no son ni siquiera conservadas en el intelecto receptor: sólo permanecen en el alma en el momento en el que son percibidas; no hay memoria intelectual. Aquello que perdura y se fortifica, es la aptitud de percibir. Contrariamente a lo que sostenía Al-Fârâbî, el intelecto posible no se convierte en intelecto adquirido, pues "la sustancia inteligente, cuando ella conoce una forma intelectual, no se convierte en esa forma". El intelecto adquirido no es

una potencia del alma, es la forma misma, como *accesible* a una potencia receptiva que se hizo apta para recibirla. Ni intelecto adquirido en el sentido de Al-Fârâbî non tesoro de las Formas psíquicas en el sentido de Siriano, el intelecto posible de Avicena necesita de lo sensible para prepararse a lo inteligible: no lo posee de antemano y no lo conserva una vez que lo ha recibido.

Reminiscencia y aprendizaje: el contra-modelo aviceniano

Para explicar la adquisición de los inteligibles, Avicena usa así una metáfora exactamente contraria a la de la reminiscencia. Platón decía que el alma accedía a lo inteligible por el recuerdo, porque planteaba que las Ideas habían causado primitivamente en nuestra alma la ciencia de todos los conocibles y que lo sensible era sólo la ocasión que excita al alma a considerar Formas que ella ya poseía. Avicena sostiene, por el contrario, que el alma debe hacerse apta para recibir en ella los principios de su saber gracias al estudio de los datos sensibles, mediante una " búsqueda activa", *inquisitio activa* (*De an.*, V, 2; Van Riet, p. 92). Esta búsqueda, este "estudio", en una palabra, esta investigación de lo sensible no es sin embargo más que una preparación realizada por las facultades inferiores que son la memoria sensible y la imaginación. Las cogitaciones singulares, dicho de otra manera, la consideración, mediante la potencia racional del alma, de los singulares que están en la imaginación, son como "el término medio que prepara a recibir necesariamente la conclusión" (*De an.*, V, 2; Van Riet, p. 127). " Al apegarse a las formas sensibles mediante un cierto tipo de apego", el alma racional "se habilita para recibir en ella esas formas mismas, desprovistas de toda mezcla", adquiere la capacidad de unirse al intelecto agente a voluntad y de recibir de él las formas inteligibles. Según Gilson (1926, p. 44), esta doctrina "va a contrapelo de toda verosimilitud metafísica": la razón de esta inverosimilitud es que "en el fondo la doctrina de Avicena no es otra cosa que un platonismo, pero un platonismo inconsecuente". Un platonismo, porque ella profesa un extrincesismo integral por el cual todas las formas, las ideas y las virtudes son recibidas *totalmente de afuera*, y que importa poco, de este punto de vista, que las formas inteligibles provengan en nosotros de Ideas separadas o de una Inteligencia separada. Un platonismo inconsecuente, porque, si en el platonismo todo viene al alma de afuera, esto le fue dado

en una vez, originariamente, mientras que, por el contrario, en Avicena, es necesario para prestarse a la acción del intelecto separado, que el alma se vuelva sin cesar hacia las cosas sensibles.

La crítica de Gilson no carece de fundamento, pero no hace plenamente justicia al trabajo de preparación del cual habla Avicena: la elaboración que prepara al alma para recibir la forma inteligible emanada del intelecto agente es, en efecto, una sucesión de movimientos de elaboración conceptual: distinción de lo esencial y de lo accidental a nivel de la percepción, tratamiento de las representaciones imaginarias por recubrimiento (unificación, *adunatio*, de varias imágenes en una sola) o disociación (distribución, *multiplicatio*, de una misma imagen en varias) de su contenido intencional sobre la base de los parecidos presentados. Además, no tiene en cuenta el hecho de que la preparación no es una condición *sine qua non* ya que, en ciertos casos, la información del alma por el intelecto agente puede hacerse de manera inmediata, sin preparación sensible, como es el caso en la profecía. Finalmente, y en el mismo registro, ella no tiene suficientemente en cuenta de la ambigüedad del estatuto de la aptitud a la que apunta Avicena. Hay en efecto, en él, una parte de ineísmo, ya que la aptitud a unirse al intelecto separado no es igual en todos los hombres: algunos tienen una "sutileza" congénita que les permite, "casi sin estudio", conocer cualquier cosa por sí mismos, mientras que otros, por falta de predisposición natural, necesitan una larga preparación. Queda que el alma no extrae lo inteligible de lo sensible, sino que adquiere la costumbre de unirse al Intelecto agente, para contemplar y conocer cada vez que ella lo desea.

La ambigüedad del legado aviceniano

En el primer momento, el emanatismo de Avicena parece un medio teórico elegante de escapar a los dos escollos del realismo platónico y del conceptualismo – Verbeke subraya que Avicena no es conceptualista porque "los universales no se desprenden", para él, "de los contenidos sensibles". Queda que el emanatismo parece irremediablemente mancillado por un "platonismo inconsecuente", ya que, como lo reconoce Verbeke,(a) "si la correspondencia entre la lógica y lo real es asegurada por el intelecto agente, de donde proceden a la vez las formas sustanciales

y los objetos inteligibles", (b) "esos requieren no obstante la preparación del sujeto que conoce gracias a la experiencia sensible".

No es por otra parte la dificultad principal. La interpretación de la doctrina aviceniana de los universales tropieza con otro obstáculo: ¿cómo situar el conocimiento abstracto de la esencia en el marco general de una concepción emanatista de la forma inteligible? Todo sucede como si los grandes descubrimientos de Avicena fueran incompatibles con el horizonte teórico en el cual él los formula.

No se sabe demasiado, de hecho, dónde ubicar la captación de las esencias en su separación eidética. No es una alternativa de conjunto a la problemática (y a la teoría) de la formación del concepto general abstracto, ni una etapa intermedia entre el conocimiento sensible y la adquisición de lo universal, ni necesariamente una etapa posterior del conocimiento que trata sobre un universal *ya constituido* – sería falso decir que las formas inteligibles que emanan del intelecto agente, cuando el alma se ha dispuesto a recibirlas mediante la propedéutica de las impresiones sensibles, son el punto de aplicación de la intuición eidética. En otros términos, no es en su teoría del modo de adquisición de lo universal que Avicena es más innovador: en tal sentido, por el contrario, reconduce a una visión neoplatónica del origen de los conceptos. Pero, finalmente, la tesis del Donador de las formas está aquí, como un sustituto del platonismo que dispensa de la reminiscencia y de la memoria intelectual (tesoro de las formas inmanente del alma), en un sistema que se quiere aristotélico, y hay que arreglarse con ello, como de una tentativa si no paradójica, por lo menos ambigua de mantenimiento del aristotelismo por medios no aristotélicos. Pues está claro que la doctrina de la emanación de lo inteligible en el alma a partir del Intelecto separado tiene por función la de explicar la *formación* de lo universal en su condición de universal en el alma- una teoría que se esfuerza en dominar, más o menos eficazmente, el problema planteado por los *Segundos Analíticos*, II, 19: la articulación del conocimiento sensible y la intelección de los inteligibles.

No obstante, a ese dispositivo en el que se hace sentir la influencia de Al-Fârâbî, Avicena superpone otra doctrina, innovadora, que concierne la posibilidad de captar abstractamente la quididad de una cosa sensible. La novedad del avicenismo es la de completar el dispositivo peripatético greco-árabe mediante una teoría que es, en su principio, independiente de él, de agregar al conocimiento abstractivo de lo universal en su condición

de universal un conocimiento abstracto de la cosa singular en su esencia indiferente. En este punto, hay que reconocer que se sabe a tal punto menos articular esos dos motivos que se tiene la tentación de concebir un sistema en el que las prestaciones repartidas entre los dos tipos de conocimiento estarían fundadas última y exclusivamente sobre uno solo. Es esa tentación que ha guiado, parece, la posteridad latina de Avicena. Los dos momentos problemáticamente unidos en el origen en un mismo conjunto doctrinal ha terminado, después de numerosas vicisitudes, refundiciones y nuevas distribuciones, por separarse en los avicenianos. Se puede estimar que una parte de la revolución epistemológica del siglo XIV está ligada al abandono de la primera mitad del conjunto a beneficio de la segunda. Cuando la noética de Aristóteles, en particular la oscura doctrina del intelecto agente formulada en el *De anima*, II, 5, fue cuestionada, el vínculo necesario establecido por el peripatetismo árabe entre doctrina del alma y cosmología cayó al mismo tiempo, y con él el sistema de la emanación, que en Avicena, encuadraba toda la problemática de la génesis de los universales. El problema de la percepción y de la intuición, formulado en los *Analíticos*, pasó entonces a ocupar él solo el centro de la escena. De tal manera, la teoría de la indiferencia de la esencia cambió de función y encontró el lugar central que le correspondía potencialmente. Pero solamente lo hizo instrumentando un problema homogéneo, si no único: el de la intuición esencial de lo singular.

"Esse essentiae" y teoría de los objetos Avicena precurso de Meinong?

En la tradición aviceniana del Islam oriental, la noción de "cosa" (*al-shay'*) tuvo un desarrollo particular. Se sabe, principalmente por el testimonio de Shirâzî, que (a) ciertos autores han sostenido que la cosa era "más general que la existencia", pues lo que es posible o imposible no existe y no obstante es una "cosa", ya que hay de ella representación en el intelecto (a lo cual Shirâzî respondía que esos no-existentes eran "cosas" en el espíritu y existían en él, mientras lo que no es "cosa" *en la realidad* extramental tampoco existe en la realidad extramental), y que (b) otros autores han sostenido que la cosa era "más vasta que la existencia, ya que *ella abarcaba tanto la existencia como la quididad*" (Anawati, p. 308). Esas dos interpretaciones de Avicena, que apuntaban a restringir el campo

de lo existente en relación al de la coseidad tuvieron un doble correlato, uno en la filosofía latina, el otro en la filosofía moderna.

En la versión latina de la *Metafísica del Shifâ'*, dos textos, por lo menos, sugerían que la naturaleza, o esencia, poseía un ser propio, distinto de la existencia. Un tal ser era requerido si la coseidad (aquello que nosotros llamamos la re-alidad, alemán *Realität*) era "más vasta" que la realidad efectiva (alemán *Wirklichkeit*). Examinemoslos brevemente. En el primer texto (*Metaf.*, I, 5; Van Riet, p. 34-35), Avicena explica que cada cosa (res) tiene una "certeza", *certitudo*, "por la cual ella es lo que ella es". La certeza de la cual se trata aquí es originariamente ontológica, es una característica de la cosa, no una modalidad del "sujeto" que conoce (la "certeza subjetiva" de la cual hablará la filosofía clásica). El latín *certitudo* traducía el árabe *haqîqa*, que se puede también traducir como "naturaleza". La tesis de Avicena era por lo tanto que "para toda cosa hay una naturaleza por la cual ella es lo que ella es": el triángulo "tiene una naturaleza/certeza por al cual él es triángulo, la blancura tiene una por la cual ella es blancura". Es a propósito de esa naturaleza/certeza que Avicena utiliza la primera fórmula lanzando la hipótesis de un ser propio de la esencia. El enunciado mismo es por otra parte extrañamente dubitativo, ya que la versión latina dice: "Y es quizás (*fortasse*) esto que nosotros llamamos el ser propio." ¿Qué es ese ser propio? La continuación del texto es aún más perturbadora. Se sabe que hay dos grandes familias de manuscritos latinos de la *Metafísica*: la tradición A y la tradición B. En la versión B editada por Suzanne Van Riet, Avicena prosigue: "Y nosotros no entendemos de ese modo *nada más que* la intención del ser afirmado" (*nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi*). En la versión A, por el contrario, Avicena supuestamente dice: ""Y nosotros *no* entendemos de ese modo la intención del ser afirmado" (*nec intendimus per illud intentionem esse affirmativi*). Esta discrepancia de las dos versiones, sobre la cual los historiadores arrojan un velo pudoroso, abre evidentemente dos filosofías diferentes. La expresión "intención del ser afirmado" (árabe: *ma'na l-wujûd al ithbâtî*) que designa indiferentemente la existencia y la afirmación, cuyo texto enuncia (línea 64) la sinonimia (¡bajo la forma *incomprensible en latín* de *esse quod multivocum est cum aliquid*!), hay que comprender que Avicena distingue "aquello que él/que se llama el ser propio" de la cosa y la intención de su existencia (texto de la versión A, eliminado por Van Riet). En otros términos, como lo confirma la versión árabe, Avicena

sostiene que la naturaleza/certeza, en una palabra la esencia, de una cosa (por ejemplo un triángulo) es lo que él "llama a veces" (y no "quizás") "existencia propia" de esa cosa, existencia distinta en su concepto de la existencia afirmada de esa cosa en un enunciado.

La tesis original de Avicena supone así la equivalencia: naturaleza (*haqîqa*) propia, existencia (*Al-wujûd*) propia, quididad (*mahiyya*) y la diferencia entre la "naturaleza propia de cada cosa" y "la existencia (*Al-wujûd*), que es sinónimo de la afirmación (*al ithbât*)". En latín, la serie de equivalencias se convierte en: *certitudo propria = esse proprium = quidditas*, y la diferencia pasa entre *certitudo propria* (= *quidditas*) y *esse* afirmado. En el vocabulario escolástico, bastaba leer *essentia* en lugar de *certitudo* para tener la tesis según la cual la *essentia* tiene un *esse proprium* fuera del ser (*praeter esse*) afirmado o predicado. Es lo que han planteado todos los partidarios del *esse essentiae*, el ser de la esencia considerada en su indiferencia: "ni una ni múltiple ni existiendo en la cosa sensible ni existiendo en el alma".

El segundo texto de Avicena confirmaba irresistiblemente esta interpretación. En *Metafísica*, V, 1; Van Riet, p. 233-234, se podía en efecto leer que "era posible considerar el animal en sí mismo (*per se*), aun si estaba con otra cosa que él (*quamvis sit cum alio a se*), estando [siempre] su esencia (*essentia*) con otros que ella misma". De esta posibilidad Avicena concluía que la esencia del animal "era de él por sí, siendo el hecho de estar con otra cosa que sí mismo accidental o un simple compañero [*comitatur*, i.e. un concomitante no un constiuyente] de su naturaleza". Luego, como ese carácter (*consideratio*) "precedía en el ser a la vez al animal que es individuado por sus accidentes y lo universal que está en los sensibles singulares y lo inteligible" (a saber lo singular, lo universal en las cosas y lo universal en el alma), llegaba a la conclusión que, " por ese ser (*ex hoc esse*)" suyo, el animal "no era ni género, ni especie, ni individuo, ni uno ni múltiple", sino "por ese ser (*ex hoc esse*) solamente animal".

Al encontrar los lectores de Avicena en esas líneas con qué justificar la tesis de un ser propio de la esencia, no solamente distinto del *ser* predicado, pero de todo *predicado* en general, la teoría de la indiferencia de la esencia se convirtió por lo tanto e una teoría del ser propia *de* la esencia.

El filósofo modista danés Martin de Dacia ha dado la expresión más pura de esta doctrina al plantear que "aquello que es significado por un término común" podía ser considerado de tres maneras: la primera, en una cosa sensible exterior (*in re extra sensibili*); la segunda, en el alma (*in anima*); la tercera, "en tanto que él no presentaba la naturaleza de ninguno de los dos modos precedentemente citados" y no era, por ese hecho, "ni universal, ni particular, ni singular". Otro modista danés, Boecio de Dacia, ha explicitado ese tercer estatuto, aparentemente paradójico, del significado de un término común haciendo de él, el de la esencia considerada en ella misma. "La esencia, dice, es indiferente [literalmente: ella tiene una cierta indiferencia] al hecho de estar en el exterior como al hecho de no estar en el exterior [del alma], e igualmente, ella es indiferente al hecho de ser universal como al hecho de ser particular." Dicho de otra manera: tomada en ella misma una esencia no *es* ni general (como un concepto general abstracto) ni universal en el sentido estricto del término, pero no *es* tampoco particular o singular, y ella no *está* ni en el alma ni fuera del alma.

La diferencia entre el *esse proprium* de la naturaleza/esencia y el *esse* afirmado tuvo un éxito particular bajo la forma de una oposición entre *esse essentiae* (o *essentiale* o *habituale* o *quidditativum*) y *esse actuale*. En la segunda mitad del siglo XIII, todos los autores latinos la utilizan o la discuten: Siger de Brabant (Bazán, p. 54), Enrique de Gante (Braakhuis, p. 368), el *Anonymus Liberanus* (ms. Paris, Nat. Lat. 16135, f° 100rb-va), que distingue *esse essentiae vs esse existentiae*, o Richard de Clive (Ebbesen, p. 157), que opone ser quiditativo y *esse actualis existentiae*. Al principio del siglo XIV, es la forma *esse essentiae vs esse existentiae* la que se impone (Raoul Le Breton, *Super Anal. post.*, I, *quaest.* 38; Ebbensen, p. 163).

La teoría del *esse essentiae* no podía no encontrar explícitamente la teoría de los universales. Ella lo hace ampliamente en el marco del problema lógico de la predicación sobre las clases vacías, los particulares no existentes, gracias a las innumerables discusiones de *sophismata* del tipo de 'Todos los hombres son animales' o de 'Cesar es un hombre', quedando planteado, por hipótesis, que no existe ningún hombre en realidad. Esta problemática de la referencia vacía fue uno de los lugares de elección de la discusión medieval sobre el ser de la esencia. Pero el acercamiento entre ser de la esencia y ser de lo universal en sí mismo también fue objeto de incansables discusiones. Desde los años 1245,

el vínculo estaba hecho y era sólido. Antes de convertirse en el más violento adversario de la teoría del ser de la esencia, Roger Bacon trató, parece, desde esa época (*i.e.*en sus *Quaestiones* parisinas sobre la *Física*) de eliminar el ser propio de lo universal considerado en su ser de esencia devolviéndolo al ser mental. Plantea, en efecto, que hay si no dos clases, al menos *dos* modalidades de lo universal, y no *tres* como para los partidarios de la versión dura de la teoría de Avicena: "En cuanto al ser actual y natural que es el suyo por los singulares, lo universal es uno en varios"; "en el ser de esencia y [el ser] cognitivo (*cognoscitivum*) que tiene gracias al alma, él es *no en cuanto tal*, sino en su condición de ser uno fuera de varios". La articulación del ser de esencia y del ser *in anima* no implicaba, no obstante, el rechazo del ser de esencia. Por el contrario, el principal interés de la noción de ser de esencia era de presentarlo como la modalidad propia de lo universal en su condición de *objeto* del intelecto. El comentario de Madrid sobre el *Isagogé* de Porfirio atribuido a Pedro de Auvernia (Pinborg, 1973, p. 65), cuya versión Vat. Pal. 1007 es en cambio atribuida a Hervé Le Breton (De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1, p. 50-51), menciona explícitamente la tesis según la cual: *Universale secundum esse essentiae est obiectum intellectus.*

La teoría del *esse essentiae* ha sido vivamente criticada por los nominalistas. Después de Roger Bacon, Occam trató de erradicarla volviendo a poner todas las distinciones de sus predecesores como simples diferencias en la "manera de significar" términos.

De ese modo se encuentra el más sorprendente vástago del avicenismo: la teoría de los objetos de Meinong. Los autores del Islam oriental que, según Shirâzî, planteaban que la cosa (*Al-shay'*) era "más vasta que la existencia, ya que ella *abarcaba tanto la existencia como la quididad*", han, de hecho, anticipado en varios siglos la intuición central del filósofo austríaco. Basta recordar aquí sus tesis principales para ver la pertinencia de ese acercamiento.

Al distinguir la metafísica, ciencia de lo que existe, y la teoría de los objetos, que la abarca, Meinong prolonga la distinción del individuo existente y de la "cosa" en el sentido de los filósofos criticados por Shirâzî. El hace un primer paso en esa dirección cuando plantea que los objetos ideales no existen (*existieren nicht*), no son reales (*wirklich*), pero subsisten (*bestehen*). El se acerca a Avicena, cuando formula el principio dicho de 'independencia', afirmando la independencia del ser-de tal manera

(*Sosein*) con relación al ser (*Sein*), y explica que el hecho de que un objeto tenga tal o cual característica es independiente de su existencia. Hace un paso más allá de Avicena, en dirección a los adversarios de Shirâzî, cuando formula la tesis paradójica del *Aussersein* de los objetos puros, tesis de la cual él propone por otra parte varias formulaciones, desde la indiferencia propiamente dicha ("los objetos puros son indiferentes al ser") a la noción de tercera región del ser en donde se afirma una coseidad de los "objetos no reales más allá del ser y del no-ser", coseidad que se extiende hasta los objetos "imposibles", cuya existencia implica contradicción (el círculo cuadrado). Esa es la doctrina que fue criticada por Russell en nombre del principio de contradicción. Pero es una versión medieval de la teoría de los objetos de Meinong que fue rechazada por Bacon, sosteniendo que una esencia no podía tener ser propio sin tener *al mismo tiempo* un ser actual. Al decir esto él se mostraba partidario menos de la concepción llamada 'existencial' de la οὐσία aristotélica, siempre relacionada por los historiadores de la tesis puramente ontológica de Averroes, que da la tesis de Avicena, despreciada por los partidarios del *esse essentiae*, pero retomada por Shirâzî, estipulando que "la intención de lo existente (latín: *intellectus de ente*) acompaña (*comitabitur*) necesariamente siempre la cosa, pues la cosa existe ya sea en los singulares, ya sea en la imaginativa y el intelecto", "pues, si no fuera así, *ella no sería cosa*" (*si non esset ita, tunc non esset res*) (*Metaf.*, I, 5; Van Riet, p. 36). Al plantear que la "concomitancia de la intención de la existencia no abandonaba jamás la cosa" (árabe: *wa lâ yufâriq luzum ma'na al-wujûd*), Avicena, ofreció así él mismo a sus intérpretes elementos para ponderar la idea de una existencia propia de la esencia, *esse proprium essentiae*[126]. Hasta un cierto punto, el debate de

[126] Fuera de todo aquello que toca a la problemática de la indiferencia de la esencia y a la del *Aussersein* del objeto puro, un campo claramente emparentado con la visión aviceniana del ser y de la "coseidad", las tesis de A. von Meinong (en particular en *Über Annahmen*, Leipzig, 1902) son igualmente cercanas de la noción medieval de *significabile complexe*. Se sabe que, un poco a la manera de Gregorio de Rímini oponiendo cosas singulares y "significables complejamente", Meinong distingue los objetos (las cosas objetos de la representación, que no son ni ciertas ni falasas) y los "objetivos" (los objetos des las "asunciones", intermediarios entre la representación y el juicio, los cuales pueden ser verdaderos o falsos). Un objeto es lo que corresponde a la *Bedeutung* (significación) de una frase "en que" (*dass-Satz*): por ejemplo, "que la nieve es blanca", objeto de pensamiento que yo no constituyo, pero "asumo" en un acto mental determinado. Para Meinong, ese "objeto" es irreductible al simple objeto de la representación (la cosa "nieve): él no "existe", él "subsiste". De tal manera se

la filosofía moderna sobre la teoría de los objetos prolonga por lo tanto un debate *interno del avicenismo*, así como, con el debate de Duns Scott y de Occam sobre la caballeidad (*equinitas*), las discusiones de los realistas y de los nominalistas descansan, ellas también, sobre una *interpretación divergente del pensamiento de Avicena.*

Lo universal según Averroes

La teoría de Averroes es formulada en el marco de una doctrina del alma y del intelecto caracterizada por las tesis siguientes: (1) el individuo está constituido por un alma sensitiva e individual, extendida y unida al cuerpo según el ser; (2) el intelecto "material" o "posible" es una sustancia separada y eterna, separada del cuerpo, única para todos los hombres y que no es forma sustancial del cuerpo; (3) el intelecto agente es una sustancia separada que tiene como función la de abstraer a los universales de las imágenes individuales; (4) el conocimiento individual se efectúa en el hombre por intermedio de las imágenes individuales; (5) este conocimiento es llamado "intelecto especulativo" o teorético, el cual es individuado y "corruptible" por el hecho de su unión con las imágenes; (6) una vez realizado el conocimiento humano, el intelecto "material" se une al intelecto agente y forma con él el "intelecto adquirido", *intellectus adeptus.* Es en ese estado que consiste la felicitad suprema del hombre.

Esta noética está en ruptura con la de Avicena. Averroes va más lejos que él en la *separación* del intelecto, ya que lo extiende al intelecto "material", pero, sobre todo: (a) abandona la hipótesis del Donador de las formas y el modelo emanatista del pensamiento; (b) propone una nueva teoría de la abstracción. Esta teoría es nueva porque no presenta la abstracción como una inducción abstractiva: lo inteligible no está extraído de la percepción de parecidos entre imágenes, es el producto del "despojo" de una imagen singular. Yo no tengo el concepto de hombre abstrayéndolo de una pluralidad de imágenes de hombre singulares, sino retirando a una imagen singular todo aquello que la hace singular.

---

vuelve a la problemática del ser. La diferencia meinongniana entre *existieren* y *bestehen* (subsistir) así como su distinción entre objetivos subsistentes y no subsistentes, profundizada, actualmente, por los teóricos de los "lógicos libres" (R. M. Chisholm, J. N. Findlay, K. Lambert), permiten por lo tanto aclarar las apuestas teóricas de *varias* distinciones medievales. Queda sin embargo por hacer una verdadera confrontación entre los diversos puntos de vista.

Esta nueva naturaleza de la abstracción gobierna el rol otorgado a los dos intelectos y a la imaginación en la psicología de Averroes. La tesis central es lo que se puede llamar la 'teoría de los dos sujetos'.

> Ya que inteligir, como lo dice Aristóteles, es como comprender mediante los sentidos, y que comprender mediante los sentidos se realiza por intermedio de dos sujetos [....] es igualmente necesario que los pensamientos en acto tengan dos sujetos, de los cuales uno es el sujeto que los hacer verdaderos, a saber las formas, que son imágenes verdaderas, y el segundo, el que hace de cada pensado un ser mundano real, y es el intelecto material. No hay en esto ninguna diferencia entre el sentido y el intelecto, si no es que el sujeto del sentido, que lo hace verdadero, es exterior al alma, mientras que el sujeto del intelecto, que lo hace verdadero, está en el interior del alma[127].

¿Qué significa una frase como "el hombre piensa"? Para Averroes, solamente esto: el hombre tiene el poder de desencadenar en él la intervención de dos principios (no de efectuar él mismo su actividad) – uno de abstracción, actualizar las "intenciones imaginadas" activando lo inteligible en potencia envuelto en la presentación sensible, "desnudar la cosa de su ídolo"; el otro de recepción, pensar, es decir recibir la intención así despojada. El primer principio es el intelecto agente, el segundo, el intelecto "material". Es mediante la imaginación, que el hombre participa en el trabajo del pensamiento: en la estricta medida en que es sobre las imágenes que el intelecto agente desarrolla su actividad. De hecho, sin la intención imaginaria que él inteligibiliza en acto "despojándola", el intelecto agente no sabría producir una forma inteligible en acto susceptible de ser recibida por el intelecto "material". La doctrina de Averroes apunta por lo tanto a restablecer la dimensión empírica del aristotelismo, a reanudar el hilo de lo inteligible y de lo sensible, a abandonar la interpretación dualista neoplatonizante de Avicena, sin hacer concesiones al empirismo y al naturalismo. Averroes es el adversario de todo pensamiento de lo inteligible sobre el modo de la donación aviceniana. La abstracción averroísta no es una donación,

[127] Cf. Averroes, *In De Anima*, III, coment. 5, ed. F. S. Crawford, *Averroes Cordubiensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libro* ("Corpus commentatorium Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum", vol. VI, 1)= Cambridge (Mass), 1953, p. 400, 376-394.

es una reducción. La reducción de lo inteligible al acto es la reducción de la imagen a su núcleo de inteligibilidad. El rol del intelecto agente no es el de emanar una forma en el intelecto "material", es el de hacer inteligible en acto una intención que, bajo su forma imaginaria, solo lo es en potencia. La *intentio* es lo que percibe el alma y es aquello con lo cual el pensamiento tiene que vérselas: la *intentio* puede ser *imaginata*, ella es entonces particular, sensible; pero puede también ser *intellecta*, está entonces despojada, desvestida, exfoliada de lo particular y de lo sensible. La abstracción no es una simple desmaterialización, es una universalización.

La abstraccion como despojo del fantasma y la teoria de los dos sujetos

Contra la donación directa de lo inteligible por el intelecto agente al intelecto "material", en ocasión de la sensación, Averroes hace valer dos argumentos (Crawford, p. 438). Si la relación del intelecto agente con el intelecto "material" fuera una relación de donación directa, resultarían de ello dos consecuencias absurdas: (a) el hombre no tendría necesidad de los sentidos y de la imaginación para "comprender los inteligibles"; (b) el intelecto "material" no tendría necesidad de "orientarse hacia las formas sensibles". Dos consecuencias, y no una, pues el intelecto "material" no es ni una facultad del alma ni la forma del cuerpo, sino una sustancia separada: Averroes puede por lo tanto decir, desde su punto de vista, que el hombre *y el intelecto material* están igualmente sometidos a lo sensible.

El rechazo del trascendentalismo aviceniano no significa la adhesión al naturalismo. Si la donación de lo inteligible por el *Dator formarum* es rechazada, no hay que deducir por ello que las "intenciones imaginadas" son el "único motor del intelecto material", la única causa que lo haga pasar de la potencia al acto. Pues, si tal fuera el caso, se tendrían otros dos absurdos: (c) no habría diferencia entre universales e individuos –nadie formaría por lo tanto universales; (d) el intelecto se reduciría a la imaginación– lo cual es la doctrina de Ibn Bâjja (Avempace) identificando el intelecto material con la facultad imaginativa "de momento que ella está preparada para que las intenciones que están en ellas sean inteligidas en acto" (Crawford, p. 397).

Dicho otra manera, los dos factores combinados por todos los avicenismos – desde el avicenismo ingenuo (Gundissalinus) al avicenismo sutil (Duns Scoto), pasando por lo que Gilson ha llamado el "avicenismo augustinizante", en donde el Maestro interior reemplaza al Donador de las formas -, esos factores, condenados a *concurrir* si no directamente, por lo menos cada uno aparte y a su manera, sobre el intelecto posible identificado con la forma del cuerpo: el fantasma y el intelecto agente, son *redistribuidos* por Averroes en un perfecto equilibrio entre lo empírico y el *a priori*. Ni el fantasma ni el intelecto agente actúan sobre el intelecto material, uno ocasionalmente, el otro directamente. El intelecto agente actúa sobre el fantasma, y es el producto de esa acción el que actúa sobre el intelecto material o, más exactamente, que es recibido por el intelecto material. Contrariamente a lo que sucede en la sensación, en donde lo sensible actúa sobre el sentido, la intención imaginada no actúa sobre el intelecto material, pero ella no es tampoco la ocasión de una acción directa del intelecto agente sobre el intelecto material – una acción directa que no es más que un avatar o un sustituto de la reminiscencia. En el proceso del conocimiento humano, no hay otras formas puras más que las despojadas y son esas formas despojadas las que actualizan el intelecto material. Conservando al mismo tiempo la descripción del aparato psíquico del peripatetismo (distinción entre intelecto agente e intelecto material), Averroes hace justicia a lo que, según él, es la tesis central del aristotelismo: no hay pensamiento sin imágenes. Aun si el hombre no es, en el rigor de los términos, sujeto-agente del pensamiento, el movimiento por el cual se apropia del pensamiento no se distingue de aquel por el cual este se realiza en él: unirse al intelecto material, es para el hombre unirse al intelecto agente en la medida en que el intelecto material solo piensa gracias al *despojo del fantasma*. El pensamiento, es decir lo inteligible en acto, tiene siempre dos sujetos: uno, el intelecto material, que asegura la subsistencia real de lo inteligible, que hace de lo inteligible una "forma existente", digamos un *ser formal*; el otro, el fantasma, que hace de él un ser objetivo, dicho de otra manera un concepto representativo, alético, es decir *revelador* (*intelectus verus*). Todo pensamiento es pensamiento de algo, en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo: subjetivo, pues se necesita un pensante; objetivo, pues se necesita un pensado (ver recuadro).

Al resumir la doctrina de Averroes, para señalar su inconsistencia, Tomás de Aquino da una descripción rigurosa del circuito de la intelección asegurando la conexión del hombre y del intelecto: "La especie inteligible que se une al intelecto posible, dado que ella es su forma y su acto, tiene dos sujetos: uno que es el fantasma mismo, el otro, que es el intelecto posible. El intelecto posible es por lo tanto *continuado* al hombre por su forma por medio de los fantasmas" (*per forman suam mediantibus phantasmatibus*).

Concepto formal y concepto objetivo: Averroes, Suarez, Descartes

La teoría averroísta de los dos sujetos de la *intentio intellecta*, el uno que hace de ella una "cosa mundana" o "siendo verdadera", el otro que hace de ella un ser "verdadero", es decir representativo de una pluralidad, es el origen lejano de la distinción entre ser formal y ser objetivo de los conceptos (Suarez) o de las ideas (Descartes). En Suarez, el concepto formal es el acto de intelección, el concepto objetivo, el objeto conocido y representado por ese acto. "El concepto objetivo es llamado concepto por denominación extrínseca a partir del concepto formal y es llamado objetivo en el sentido en el que no es la forma que termina intrínsecamente la concepción, sino objeto y materia hacia la cual se vuelve la concepción formal" (*Disputationes Metaphysicae*, II, I, 1). En Descartes, que define la idea como una *res cogitata*, la realidad de la idea es doble: está su realidad como modo de nuestra sustancia pensante o "realidad formal" y su realidad como representativa de un objeto o "realidad objetiva". Partiendo del *Cogito*, Descartes debe deducir *a priori* el ser-representativo de la idea, lo cual él hace planteando (a) que el ser objetivo de la idea es un ser real, (b) que ese ser requiere una causa suficiente, (c) que esa causa no puede ser otra idea sino solamente el ser de una cosa representada, (d) que esta cosa u objeto es causa formal de la realidad objetiva de la idea cuando ella contiene tanto como la idea y lo contiene bajo la misma forma, y que ella es la causa eminente de ello cuando ella lo contiene más que la idea y lo contiene bajo un modo de ser superior. En Averroes, evidentemente no hay *Cogito*. Pero su punto de partida no es por ello *el contacto entre el pensamiento y el objeto, de donde nace el concepto*. Dicho de otra manera, él no parte ni del pensamiento puro como Descartes, ni como la escolástica del siglo XIII, de un parecido entre el concepto y el objeto que encontraría explicada por el objeto mismo desde el momento en el que el espíritu lo constata. Él parte de la forma inteligible en acto y se esfuerza por deducir a la vez su ser formal y su ser objetivo.La originalidad desconcertante de su teoría es la de proporcionar dos sujetos distintos para esos dos seres.

Partidario, como Occam, de une "psicología modular", Averroes trata a la imaginación (es decir el alma sensitiva) y al intelecto material (es decir el alma intelectiva) como dos sujetos cognitivos distintos. Pero, contrariamente a Occam, no admite conocimiento intelectual intuitivo directo de lo singular: solamente el alma sensitiva aprehende lo sensitivo. Averroes plantea por lo tanto que la imaginación puede conocer sin el intelecto, pero no el intelecto sin la imaginación. El conocimiento intelectual está situado en el módulo del intelecto, pero supone una *conversio ad phantasmata*, es decir una orientación del intelecto hacia la imaginación, la que asegura, ella sola, el ser objetivo (representativo) de la intención mental –siendo lo que asegura su ser formal el intelecto mismo. Esta repartición de un mismo acto en dos sujetos apunta a construir la psicología no sobre el dualismo radical del alma y del cuerpo, como en Avicena, sino sobre la unión del alma y del cuerpo, a pesar de la materia del uno y de la inmaterialidad del otro – una unión que, no obstante, no se realiza a nivel de las facultades de un mismo sujeto cognitivo, sino en la intelección ejercida por dos sujetos en sinergia. Dar cuenta de una sinergia entre dos módulos no puede hacerse mediante el recurso a la idea de un concurso causal parcial, que reconduciría al dualismo bajo otra forma, cuando se trata de explicar cómo ese dualismo es superado *empíricamente* en la intelección. No obstante, es posible preguntarse si el proyecto no es contradictorio en sí mismo. Es el fondo de la crítica de Tomás, que presupone que la actividad sensitiva y la actividad intelectual dependen de un solo y mismo módulo: el alma intelectiva, forma sustancial única del compuesto humano.

Es esa *doble* mediación, la que hace que "el hombre individual entiende, cuando el intelecto posible entiende" (*De unitate*, ...62). Es ella, a la que a pesar de la crítica tomista, reinvindican los averroístas latinos: el *Anónimo de Giele*, sosteniendo que la intelección no es la "perfección del hombre", pero que "necesita del hombre como *objeto*" (*eget homine ut obiecto*) – el pensamiento, inmaterial, no está en el hombre como en la materia, en el sentido en el que la visión está en el ojo, ella no puede ser así el perfeccionamiento de una de sus facultades corporales: "Ella necesita del cuerpo material no como sujeto (*non ut subiecto suo*), sino como objeto" (*ut obiecto*); Siger de Brabante al explicar que "si el intelecto depende del cuerpo en la medida en la que depende de los fantasmas en el acto de intelección, no depende de él como del sujeto en el que residiría

el entender mismo (*ex subiecto in quo sit intelligere*), sino como del objeto que le proporciona de qué pensar (*De anima intellectiva*; Bazán, p. 85).

Al reubicar la abstracción en el centro de la producción de lo inteligible y al conservar solamente para el hombre el rol de objeto del conocimiento, Averroes escapa a la vez (1) al empirismo naturalista de los médicos que, tal como Galeano, reducen al intelecto a la "facultad de cogitación"(*vis cogitiva*) del cuerpo y son por eso mismo incapaces de explicar cómo el dispone no solamente de intenciones singulares, sino también de intenciones universales y (2) al platonismo inconsecuente y al ocasionalismo implícito de la psicología aviceniana que, manteniendo al mismo tiempo el corte radical de lo inteligible y de lo sensible, atribuye al hombre un intelecto posible al que obliga luego a orientarse hacia lo sensible para habilitarse a recibir a lo inteligible puro. Para Averroes, no hay otro medio de acceder a lo inteligible que la imagen, porque no hay pensamiento sin despojo, pero la imagen sola no alcanza. Como Kant, pero con otros instrumentos, Averroes plantea que, si una intuición sin concepto es ciega, un concepto sin intuición está vacío. Le corresponde a la imaginación ser el lugar en donde se decide la repartición de lo inteligible y de lo sensible. El empirismo de Averroes está fundado sobre el rol de eje de la imaginación, doblemente requerida en toda intelección, por el hombre por tener su parte en el pensamiento, por el intelecto material por tener algo para pensar.

Averroes, o el aristotelismo consecuente

La tesis de Averroes sobre los universales es abiertamente aristotélica, es decir fundada sobre la crítica de Platón en *Metafísica*, Z. Se la puede resumir así:

(1) Ningún universal es sustancia.

(1.1) Por lo tanto, ningún género es sustancia.

(1.2) Por lo tanto, ninguna sustancia es género (*Metaf.*, X, coment. 6, f° 120rb).

(2) No hay otra sustancia en un individuo que la materia y la forma con las cuales está compuesto (*Metaf.*, VII, coment. 44, f° 92vb).

(2.1) La forma y la materia de una sustancia individual son ellas mismas individuales (*ibid*).

(2.1.1) Por lo tanto, un universal no puede ser parte de una cosa existente por sí (*Metaf.*, VII, coment. 47, fº 93va).

(2.2) Aquello a lo que se denomina 'universal' no puede ser la sustancia de una cosa, aun si él hace conocer la sustancia de una cosa (*Metaf.* VII, coment. 45, fº 93ra).

Dicho de otra manera: los universales no son sustancia, no son partes de las cosas, y no son sustancia de las cosas, pero ellos hacen conocer la sustancia de las cosas.

Esta doctrina perfectamente clara ha sido retomada mucho más allá del averroísmo latino. Es la carta del occamismo. Si Avicena es el punto de partida de partida de Duns Scoto, Averroes es el punto de partida de Occam. Esto aparece claramente en el *Comentario* occamista *sobre el Isagogé*, que retoma explícitamente por su cuenta las tesis de Averroes (ver recuadro).

La recuperación de Averroes por Guillermo de Occam

(1) y (1.1-2) se convierten en: "Esta autoridad muestra que los universales no son sustancia ni, por consiguiente, partes de sustancias" (Occam, *Expositio*, p. 13).

(2) y (2.1) se convierten en : "Esta autoridad muestra que ninguna cosa está en un individuo, sino la materia particular y la forma particular. Ahora bien, toda cosa imaginable es ya sea un individuo, en cuyo caso ella es evidentemente singular, ya sea dentro de un individuo, y nada es en ese caso fuera de la materia particular y de la forma particular; por lo tanto, toda cosa es singular y particular" (ibid., p. 12).

(2.1.1) y (2.2) se convierten en: "He aquí por lo tanto evidentemente lo que quiere decir el Comentador: los universales no son partes de sustancias, ni entran en la esencia de las sustancias (*nec sunt de essentia substantiarum*), ellos hacen solamente conocer las sustancias de las cosas, de la misma manera que los signos hacen conocer sus significados y no son por lo tanto esos significados ellos mismos, ya que debe siempre haber una distinción entre signo y significado" (*ibid.*, p. 14-15).

Al seguir a Averroes, Occam no hace profesión de averroísmo: si Avicena hace prueba de un platonismo inconsecuente, Occam busca en

Averroes un aristotelismo consecuente. Esto dicho, si el antiplatonismo da su sentido al combate aristotélico de Averroes, quien a través de Platón alcanza a los retoños del platonismo como Avicena, el Comentador desconfía tanto del materialismo y del naturalismo representados a sus ojos por el aristotelismo "descarriado" de Alejandro de Afrodisia.

Al mismo tiempo que niega enérgicamente la existencia de los universales *extra animam*, es decir la teoría de las Ideas tal como la expone Platón, no por eso concede que los universales sean "engendrables y corruptibles" como los fantasmas de donde son abstraídos. Dado que el intelecto material, es eterno como el mundo, el pensamiento no solamente no está nunca solo, sino tampoco vacío. El intelecto material nunca fue ni estará jamás en potencia pura – de allí la tesis paradójica de que la filosofía y las artes han existido siempre en un "barrio del mundo" y existirán siempre. No hay que confundir el *intelecto pasivo*, que es la cogitación propia del hombre, ser mortal y corruptible, que asegura la abstracción individual a partir de un fantasma individual, él mismo engendrable y corruptible, y el intelecto material, que permanece constantemente actualizado por el intelecto agente a través de la sucesión ininterrumpida de los fantasmas que él compone y de los cuales extrae las formas universales.

> La facultad cogitativa no compone a los inteligibles (*intelligibilia*) singulares; es el intelecto material quien las compone; en efecto, la cogitación consiste en distinguir a los individuos que corresponden a esos inteligibles y a volverlos presentes en acto como si estuvieran presentes a los sentidos (esta es la razón por la cual en cuanto están presentes para los sentidos, la cogitación se detiene y cede el lugar a la sola acción del intelecto). Allí se ve que la acción del intelecto es otra que la acción de la facultad cogitativa que Aristóteles llama "intelecto pasible" (*intellectum passibilem*) y acerca del cual dice que es engendrable y corruptible. Esto es igualmente claro por su naturaleza misma: la cogitativa tiene un órgano determinado (*instrumentum terminatum*), el ventrículo medio del cerebro. El hombre solo es engendrable y corruptible dentro (*per*) de esa facultad. Pero, sin esa facultad y sin la imaginación, el intelecto material no entiende nada. Es por esto que Aristóteles dice que "nosotros no recordamos después de la muerte", y no porque el intelecto fuera engendrable y corruptible, como lo sostuvo alguno [Alejandro de Afrodisia][128].

[128] Averroes, *In De anima*, III, coment. 33, ed. Crawford, p. 476, 64-477, 85.

Cuando Platón dice que "los universales no son ni engendrables ni corruptibles, y que ellos existen en el exterior del espíritu", dice la verdad si se comprende solamente por esto que lo universal es independiente del espíritu humano, pero es falso "si se toma el sentido literal de las palabras", "ese sentido al que Aristóteles se esforzaba en destruir en la *Metafísica*" (*In De an.*, III, coment. 5). De tal manera hay un buen y un mal sentido del platonismo: uno, *reinterpretado*, que hace valer un punto que el materialismo de Alejandro oculta groseramente; el otro, *literal*, que no es más que el reverso grosero del alejandrismo.

Averroes no se conforma por lo tanto con refutar a Platón, trata también de mostrar por cuales buenas razones ha forjado malas tesis. Si ha debido recurrir a la reminiscencia, era para salvaguardar algo esencial: la identidad de lo *conocido* (*scitum*) en dos espíritus numéricamente distintos. Ahora bien, dada la unicidad del intelecto material, esta identidad no puede ser preservada si es la misma Forma inteligible, numéricamente idéntica, que está simultáneamente presente en dos espíritus, salvo si se admite la absurda consecuencia que en cuanto un individuo piensa una cosa, todos los otros individuos piensan simultáneamente la misma cosa. Pero ella no puede tampoco ser preservada si el objeto de intelección es numéricamente multiplicado y solamente uno en especie, salvo si se admite la existencia de inteligibles y si se replica al infinito la estructura que hace del objeto de intelección una unidad específica numéricamente distinguida en los individuos que la contemplan. Sin embargo, es necesario que lo que piensa el maestro y lo que él transmite al alumno sean la misma cosa, si se quiere garantizar la posibilidad del saber y del aprendizaje. Es esa necesidad que Platón tradujo imperfectamente en la teoría de la reminiscencia y que Averroes pretender asegurar mediante la teoría de los dos sujetos, planteando que lo inteligible en acto es múltiple en el sujeto que "lo hace verdadero" (es decir representativo), a saber en los fantasmas individuales, y uno en el sujeto que lo "hace ser" (es decir existente), a saber en el intelecto material.

Es ese mismo cuidado de preservación de la identidad de lo *conocido* el que ha conducido a Platón a sostener que los "universales, debiendo ser idénticos *antes* y *después* de su captación por el alma", era necesario que estuviesen en exclusión interna al respecto, a la vez exteriores al alma y objeto de reminiscencia, es decir a la vez *fuera del alma* y presentes *en el alma*, pero no siempre presentes para el alma, "debido a que el sujeto

está a veces preparado para recibirlos y a veces no". Esto es porque los universales son "en sí, antes que nosotros los recibamos, exactamente como lo son después" que Platón concluye que ellos eran "exteriores al alma tanto como en el alma". Pero, como se ha visto, no hay necesidad de postular la identidad numérica de lo conocido para garantizar la posibilidad de un conocimiento unívoco. No es por lo tanto necesario, al contrario, plantear que lo universal es *el mismo* antes y después de su intelección efectiva por un individuo singular. Antes de ser inteligido por él, él está en efecto en potencia en los fantasmas o en acto en otros actos de intelección singulares y, aun en ese momento, él es plural en su ser objetivo y uno en su ser formal. Al cuestionar el principio de la identidad en el alma y fuera del alma, ya sea numérica o específica, Averroes alza contra Platón el mismo argumento que los nominalistas del siglo XIV harán valer contra los realistas (ver *infra*, las críticas occamistas de Gilles de Rome, de Alberto el Grande y de Enrique de Harclay). Uno puede no obstante preguntarse si Averroes no es alcanzado por su propia crítica del platonismo cuando sostiene que "la intención inteligida es idéntica a la cosa que el sentido comprende en lo sentido" (*In De an.*, III, coment. 39) o cuando afirma que "de la abstracción, que hace estar en acto a las intenciones imaginadas después que ellas lo han estado en potencia", hasta el "entender que no es nada más que recibir esas intenciones", "es la *misma cosa* que es desplazada en su ser de orden en orden, a saber las intenciones imaginadas". Allí hay un problema inherente a la naturaleza misma de la psicología *intencional*, que ninguna teoría medieval, incluido el nominalismo, llega a resolver en el terreno en el que se plantea.

Cogitativa e intelecto agente: La critica de Averroes por Tomas de Aquino

La distinción entre cogitativa e intelecto juega un rol capital en la teoría de los universales. Es por ella, o más bien por su reintepretación, que, sin volver a caer en el avicenismo, Averroes evita el doble escollo del platonismo y del alejandrismo. El materialismo naturalista de Alejandro no puede dar una teoría del intelecto, sólo vale para la cogitativa, facultad o "virtud alojada en el cuerpo" (*virtus in corpore*) y localizada cerebralmente. La función de la cogitativa es la de despojar lo sensible individualmente. Es ella la que "distingue la intención de una cosa sensible de su ídolo imaginado". La cogitativa no es por lo tanto la

"facultad racional" de la cual habla Aristóteles, aquella que "distingue intenciones universales, y no individuales" (*In De an.*, III, coment. 6). Su otra función es la de hacer presentes como si fueran sentidas cosas que no fueron sentidas, de representarse una cosa en su ausencia o de forjar la representación de una cosa a partir de la imagen de otra cosa, en resumen, de manejar a nivel individual ese *cogitable* que, en la edad clásica, se convertirá en el otro nombre de lo posible. Hasta cierto punto, la cogitativa juega en Averroes un rol comparable a aquel que ella tiene en el sistema de los "sentidos internos" descripto por Avicena. Pero la diferencia es radical: "La imaginativa, la cogitativa y la rememorativa no tienen otra función que la de reemplazar a la facultad sensible, *por lo tanto no se necesita de ellas más que en ausencia de lo sensible*." Sin embargo, su función sigue siendo la de servir al intelecto: "Todas se ayudan mutuamente para hacer presente la imagen de la cosa sensible, para que la facultad racional separada vuelva hacia ella su mirada, y extraiga de ella la intención universal" (lo cual es el rol del intelecto agente), "que luego la reciba, es decir que la comprenda", lo cual es el rol del intelecto material (*In De an.*, III, coment. 7).

La tesis final de Averroes sobre los universales es por lo tanto esta misma que retomarán los nominalistas. Es la de Aristóteles, para quien "lo universal está solamente en el alma". Es precisamente porque lo universal no está ni en acto dentro de las cosas ni en acto dentro del alma humana, sino solamente en potencia en los fantasmas, que Aristóteles concibió la teoría del intelecto agente *abstractor*.

> Todos los dichos de Aristóteles sobre este tema prueban que los universales no tienen ser fuera del alma, contrariamente a lo que sostenía Platón. Pues, si tal fuera el caso, no habría necesidad de plantear el intelecto agente[129].

Ella presenta no obstante algunos inconvenientes evidentes, que Tomás de Aquino puso bien a la luz. El principal, que rige todo, es inherente a la teoría misma de los dos sujetos de lo inteligible en acto.

Tomás lo ataca primero sobre el terreno en donde ella pretende imponerse: el antiplatonismo. El error de Averroes, como el de Platón, se refiere a lo *pensado*. Creyendo refutar a Platón, vuelve a caer en el mismo error que él: afirma la unicidad de lo pensado, de la forma inteligible en

[129] Cf. Averroes, *In De anima.*, III, coment. 18, ed. Crawford, p. 440-96-98.

acto. Ciertamente, la distribuye en dos sujetos, el intelecto material y las imágenes, pero esto no cambia nada en el fondo. Tomás profesa un realismo gnoseológico estricto: para él, la forma inteligible es un medio de conocer las cosas, ella no es el objeto mismo del conocimiento. Por el contrario, Averroes, como Platón es idealista. Al no distinguir la forma inteligible como *medium quo* del pensamiento y como lo que es pensado (*id quod intelligitur*), llega a los mismos absurdos que el platonismo: asigna a todos los actos del conocimiento individual el mismo contenido, la *forma intellecta*. Ahora bien, la *forma intellecta* no es lo que se piensa, es aquello por lo cual se piensa. La teoría de los dos sujetos alegada por Averroes y los averroístas no resuelve nada. Ella justifica un absurdo más grande aun que el platonismo: la unicidad del intelecto material, que Leibniz llamará "monopsiquismo[130]".

> Al decir que lo pensado es una única especie inmaterial existente en el intelecto, no se dan cuenta de que, de una cierta manera, ellos vuelven a la doctrina de Platón, para quien la ciencia no puede tratar sobre las cosas sensibles, ya que toda la ciencia trata sobre una forma única separada. Pues esto no cambia nada al decir que la ciencia que se tiene de la piedra trata sobre la forma única de la piedra separada o al decir que trata sobre la forma única de la piedra que está en el intelecto: en uno y otro caso, en efecto, resulta que las ciencias no tratan sobre las cosas que están en este mundo, sino solamente sobre cosas separadas. Ahora bien, como Platón sostenía que esas formas inmateriales subsistían por sí, le era fácil plantear también simultáneamente varios intelectos participando del conocimiento mediante la forma separada y única de una verdad única. Pero, como estas gentes [los averroístas] colocan ese tipo de formas inmateriales –que ellos dicen ser pensamientos– en el

[130] Cf. G. W Leibniz, *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, § 7, in *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, prefacio y notas de J. Jalabert ("Bibliothèque philosophique"), Paris, Aubier-Ed. Montaigne, 1962, p. 57: "El alma del mundo de Platón ha sido tomada en ese sentido por algunos; pero existe más apariencia de que los estoicos creían en esa alma común que absorbe a todas las demás. Aquellos que son de esa opinión podrían ser llamados monopsiquistas, ya que según ellos sólo hay verdaderamente una sola alma que subsiste. M. Bernier observa que es una opinión casi universalmente consagrada entre los sabios de Persia y los Estados del gran Mongol; incluso parece que encontró cabida entre los cabalistas y en los místicos."

> intelecto, tienen que admitir que hay en todo y para todo un intelecto, no solamente en todos los hombres, sino en lo absoluto[31].

Por lo tanto el idealismo de Averroes no le va en zaga en nada al de Platón. Encierra al hombre en el conocimiento de universales separados de las cosas, sin ir jamás a las cosas mismas. Poco importa si esos universales están en el alma o ubicados fuera de ella como Formas separadas. El verdadero aristotelismo no confunde "tener algo en el espíritu" (no la cosa, evidentemente, sino su *species*) y "pensar" (lo que uno piensa, es la cosa misma, no su concepto o su "intención"). Pensar en una piedra, pensar una piedra, no es tener la imagen de una piedra en el espíritu o el concepto de una piedra en el espíritu; es través de su *species*, pensar una cosa. Si lo que es pensado era el *medium*, todo acto de pensamiento sería pensamiento de un significante, jamás de un significado. La unidad de lo pensado no está por lo tanto garantizada por la unicidad del sujeto pensante (el intelecto material). En su objetivo universal mismo, el conocimiento trata sobre las cosas singulares: ella es real, no ideal. Es la quididad de la cosa que hace la unidad del saber y la función del conocimiento abstractivo es la de alcanzar la verdad de la cosa. Haciendo del intelecto posible y del intelecto agente dos potencias del alma humana y del intelecto posible, la forma de un cuerpo natural organizado que la vida en potencia, Tomás sostiene por lo tanto, contra Averroes, un doble partido: (a) afirma que el intelecto es numéricamente distinto y multiplicado por la cantidad de almas humanas individuales; (b) mantiene en su sentido más estricto el realismo del proceso de conocimiento abstractivo descripto, menos radicalmente, por Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, II, 19, que de la sensación lleva a la intelección.

> Según la doctrina de Aristóteles, ese pensado que es uno es *la naturaleza misma o quididad de la cosa*; es en efecto sobre las cosas mismas queb tratan la ciencia natural y las otras ciencias, no sobre las especies pen-

[31] Cf. Tomás de Aquino, *De l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, § 105; trad. A. de Libera, in *Thomas d'Aquin. Contre Averroes. L'unité de l'intellect contre les averroïstes* seguido por *Textes contre Averroes antérieurs à 1270*, Paris, Garnier Flammarion, "GF, 713", 1994, p. 183. Al-Ghazâlî refuta con el mismo argumento la doctrina realista de lo universal como entidad universal y numéricamente una presente en una pluralidad de individuos y la doctrina del alma universal – un argumento que se convertirá en un clásico de la refutación del "monopsiquismo". Cf. Al-Ghazâlî, *Metaphysica*, I, 2,1, ed. J. T. Muckle ("St. Michael's Medieval Studies"), St. Michael's College, Toronto, 1933, p. 27, 5-23.

> sadas. Si, en efecto, lo pensado no era la naturaleza misma de la piedra que está en las cosas, sino la especie que está en el intelecto, resultaría que yo no pensaría la cosa que es la piedra, sino solamente la intención que es abstraída de la piedra. Pero es bien cierto que la naturaleza de la piedra, por más que ella está en los singulares, es pensamiento en potencia y que, para hacer de ella un pensamiento en acto, es necesario que las especies emitidas por las cosas sensibles lleguen, por intermedio de los sentidos, hasta la imaginación, y que las especies inteligibles, que están en el intelecto posible, sean abstraídas por la virtud del intelecto agente. No obstante, para el intelecto posible esas especies no son lo que él piensa, sino las especies mediante las cuales él piensa, de la misma manera que las especies que están en la vista no son aquello que es visto, sino aquello por lo cual la vista ve – si no es que [esas especies pueden convertirse en lo que él piensa cuando] el intelecto reflexiona sobre él mismo, lo que no se produce para los sentidos[132].

La segunda punta de la crítica tomasiana de Averroes trata sobre la teoría de los dos sujetos. Para Tomás, la doble fundación de la forma inteligible en los fantasmas del hombre y en un intelecto material exterior al hombre, que reinvindica Averroes para preservar la inmaterialidad del *sujeto* del pensamiento, no sólo llega a la absurda consecuencia de reintroducir, bajo otra forma, la unicidad platónica de lo pensado, le agrega otra, la imposibilidad de definir al hombre como pensante (es definido solamente como pensado). Si, en el sistema averroísta, la frase '*Homo intelligit*' es impropia, es porque el hombre es él mismo lo que es pensado. Decir que la imagen es el fundamento objetivo del pensamiento del intelecto no permite explicar la adquisición del pensamiento por el hombre: para ser *humano*, el pensamiento debe ser comprendido como una acción inmanente del hombre, no como una acción transitiva del intelecto separado (*De unitate*, § 70, según Aristóteles, *Metaf.*, Θ, 8, 1050^{a}30-36; Tricot, p. 513-514). Averroes sostiene que hay "contacto" del intelecto y del alma humana cada vez que hay co-presencia simultánea en una especie inteligible en dos agentes o sujetos distintos: por una parte, el intelecto posible; por otra parte, la imagen o Θάντασμα. El pensamiento, dicho de otra manera la *species intelligibilis* en acto –no siendo el pensamiento nada más que actuación de un inteligible–, aquello

[132] Cf. Tomás de Aquino, De *l'unité de l'intellect*, ..106; trad. A. de Libera, p. 183-185.

que Averroes llama un "intelecto especulativo" (en donde el término "intelecto" designa a la vez el pensar, lo pensante y lo pensado), es la misma cosa en dos sujetos. Para Tomás, si una misma especie inteligible es simultáneamente forma de un intelecto posible separado y contenida en las imágenes o intenciones imaginarias del alma, esta co-presencia no puede bastar para hacer pensar al hombre, para provocar un acto de pensamiento singular en un individuo singular. Por el contrario, ella es lo que impide considerarlo como pensante. El defecto de la teoría de Averroes es que aquello que se supone debe asegurar la continuidad del alma humana con el intelecto material separado es aquello que la hace imposible: para que haya forma inteligible en acto informando al intelecto material, es necesario que esta forma haya sido abstraída de la intención imaginada. Ahora bien, esa abstracción es una *separación*. La forma inteligible no puede por lo tanto estar unida al intelecto material más que estando desunida de la imaginación. El circuito de la abstracción, de la recepción y de la unión descripto por Averroes no puede funcionar. La imagen no puede ser actualizada sin ser separada de la imaginación y, una vez separada, ella no puede asegurar aquello que Averroes quiere hacerle asegurar: la "continuidad del hombre con el intelecto mediante la forma del intelecto *por medio* de los fantasmas". La doble mediación postulada por Averroes es funcionalmente imposible: en cuanto ella es activada la imagen corta el circuito del pensamiento.

La doctrina de los universales en los averroistas latinos: Siger de Brabant

Los averroistas latinos situan el problema de los universales a nivel de la oposición entre el conceptualismo y el realismo, sin referencia a las discusiones del siglo precedente. Es la marca del nuevo comienzo del pensamiento latino, la fase escolástica, greco-árabe (acerca de la cual volveremos más abajo), en donde el nominalismo no juega ningún rol teórico, aun si en siglo XIV Occam recuperará a su provecho el conceptualismo aristotélico-averroista.

Teoría de los universales y eternidad de las especies

Hay una larga discusión de la cuestión *Utrum universalia sint in particularibus* en el *De aeternitate mundi* (cap. III; Bazán, p. 120-127). El contexto es característico de los temas atribuidos a los partidarios latinos de Averroes: la eternidad del mundo, es decir también la eternidad del tiempo, del cielo y de las especies naturales. Esta unión entre las dos problemáticas, la de la eternidad de las especies y la de los universales, no es extrínseca. Por dos razones: (a) una razón filosófica general – la cuestión de las regularidades nomológicas está ligada conceptualmente al problema de los universales; (b) una razón específicamente medieval, que radica en la manera como es conducida la discusión. Para los partidarios de la creación del mundo: (mayor) la especie humana, como toda especie natural (es decir sometida a generación y a corrupción) ha comenzado a ser absoluta y universalmente hablando (*penitus et universaliter*). Ahora bien, (menor) la especie humana (y toda especie de individuos en general) es tal que *no importa cuál individuo* de esa especie ha comenzado a ser sin haber sido antes. Por lo tanto (conclusión) toda especie de ese tipo es "nueva" (tuvo un comienzo absoluto en el tiempo) y ha comenzado a ser sin haber sido antes. La menor del razonamiento es evidente. La mayor se demuestra así: una especie no puede ser o ser causada más que en un singular o singulares; si cualquier individuo de una especie engendrable y corruptible ha comenzado a ser causade sin haber sido antes, tiene que suceder lo mismo para la especie. La otra prueba de la novedad de las especies es que: (mayor) de la misma manera que los universales solo tienen ser en los singulares o en un singular, de la misma manera ellos no pueden ser causados más que dentro de singulares o de un singular. Ahora bien, (menor) todo ente es causado por Dios. Siendo causado por Dios como todo otro ente mundano, el hombre entró en el ser en un individuo determinado, así como el Cielo y cualquier otro ente causado por Dios. Por lo tanto, (conclusión), como el hombre no tiene un individuo sempiterno como ese cielo sensible (por oposición a lo universal Cielo), la especie humana ha sido causada comenzando a ser absolutamente hablando, es decir sin haber sido antes.

Siger cuestiona el primer argumento. Es falso decir que es nueva (es decir habiendo comenzado a ser sin haber sido antes) la especie de la cual cualquier individuo ha comenzado a ser sin haber sido antes. De hecho,

si todo individuo de la especie hombre ha comenzado a ser sin haber sido antes, ningún individuo de la especie hombre ha comenzado a ser sin que otro que él haya sido antes. Pues la especie no tiene ser por el ser de uno solo de sus individuos, sino por el ser de uno de sus individuos y (= más) el de cualquier otro de sus individuos. Es por lo tanto falso decir que la especie humana ha comenzado a ser sin haber sido antes. Para que haya comienzo de ser de la especie, no basta en efecto que haya comienzo de cualquiera de sus individuos, sin que haya sido antes, sino que es necesario que haya comienzo de uno de sus individuos sin que él *ni otro individuo* de la especie haya sido antes.

El segundo argumento que tiende a probar que la especie humana ha sido causada comenzando a ser absolutamente hablando reposa sobre la tesis de que lo universal no tiene ser y no es causado más que dentro de los singulares. Siger la concede pero niega la consecuencia según la cual "el hombre entró en el ser *en un individuo determinado*". La única conclusión aceptable y conforme a la enseñanza de la filosofía sería la de decir que la especie humana entró en el ser por accidente, "por la generación de un individuo antes del otro al infinito, y no en un solo individuo determinado, que no hubiera sido antes".

Siger no reinvindica esa conclusión filosófica. El muestra solamente que con sus premisas, que hacen depender la producción de la especie de la producción del individuo, los partidarios de la creación de las especies en el tiempo habrían debido mostrar que no había generación de un individuo antes de otro individuo remontando al infinito. Ahora bien, ellos no lo muestran. Por el contrario, suponen (lo cual es falso) que la especie humana no podría ser producida como sempiterna más que estando producida en un individuo determinado y sempiterno, como la especie del Cielo lo ha sido. Y no encontrando nada eterno en los individuos de la especie hombre, piensan que han demostrado por eso mismo que la especie entera debe haber comenzado a ser sin haber sido antes. Lo cual es un razonamiento "frívolo".

Conforme a las máximas de prudencia del averroísmo (y a las disposiciones del estatuto del 1° de abril de 1272 que prohibe a los filósofos sostener una tesis contraria a la enseñanza de la fesobre una materia común a los artistas y a los teólogos), Siger se abstiene de presentar la demostración de la tesis contraria a la de los teólogos, a saber que la especie humana no puede ser a la vez sempiterna y causada, cuando

estos pretenden que, porque ella es causada, solo puede ser nueva. Y se conforma con señalar el defecto de su argumentación.

En cambio, vuelve en detalle sobre la premisa, que él ha concedido para las necesidades de la discusión, según la cual los universales están en los particulares. Es discutiendo esta premisa de los teólogos, que revela su propia doctrina de los universales.

Conceptualismo y crítica de los universales "in re"

Presentado como una *quaestio*, el texto parte de la autoridad de Aristóteles (*De an.*, II, 5, 417b23) y de Temistio (*In De an.*, III, 5; Verbeke, p. 130, 95-96; e *In De an.*, I, 1; Verbeke, p. 8, 22-9, 23) que funda la tesis conceptualista: los universales existen en el alma, son conceptos imaginarios (Siger le *similia* en lugar de *scibilia*, conocibles) universales que el alma "recolecta y atesora en ella misma", los géneros son conceptos tomados de "un parecido tenue de los singulares entre ellos"; ahora bien, los conceptos están en el alma que concibe; por lo tanto, los universales lo están igualmente, como conceptos. El *contra* plantea dos argumentos a favor de la tesis realista: (a) los universales son cosas universales, en su defecto ellos no serían predicados de los particulares, por lo tanto no son internos para el alma; (b) la cosa que es el "sujeto de la universalidad", por ejemplo el hombre o la piedra, no está en el alma. El concepto, o más bien la "intención de universalidad", tiene su ser en aquello que "es dicho y nombrado paronímicamente *universal*". Por lo tanto, como el hombre y la piedra son llamados universales, es en ellos que está la intención de universalidad. En esas condiciones, dos cosas son posibles: o (1) el uno y el otro, la cosa y la intención, están en el alma; o (2) ni el uno ni el otro están en el alma. Si por lo tanto ni el hombre ni la piedra, según lo que ellos son (como *res subiectae universalitati*) no están en el alma, no lo están tampoco como universales.

La respuesta de Siger está fundada en la tesis de Aristóteles en *Metafísica*, Z, 13: lo universal como universal no es sustancia. De esa tesis general él infiere luego que en todo universal hay (a) la cosa que es nombrada paronímicamente universal, que no está en el alma, y (b) la intención de universalidad, que está en el alma, y él concluye que lo universal como tal solo está en el alma. Para sostener su demostración, Siger vuelve sobre la noción de abstracción.

Nada es llamado 'universal' porque, ya sea por su naturaleza, ya sea por la operación del intelecto, existiría en la realidad física (*in rerum natura*) de una manera común y separado de los particulares. Un tal universal, en efecto, no sería enunciado con veracidad sobre los particulares, ya que él estaría separado de ellos en el ser. Además, volvería inútil al intelecto agente. Tal como lo concibe Siger, en efecto, el intelecto agente no separa ontológicamente (*in esse*) las cosas de la materia individual o de los particulares, sino solo intelectualmente (*secundum intellectum*), produciendo un concepto abstracto de dichas cosas. Para el hombre o la piedra, ser universal no es nada más que ser entendido universalmente o abstractamente (*abstracte*) en relación a la materia individual, no es existir universal y abstractamente en la realidad física. Si por lo tanto las cosas como el hombre o la piedra no pueden ser entendidas abstractamente más que en el alma, ellas están necesariamente en el alma como universales, ya que ni que decir tiene que la intelección abstracta de las cosas no puede existir en las cosas.

Además, una cosa solo es llamada 'entendida' por que le sucede, de manera accidental, de ser entendida. De tal manera, si bien según lo que ella es, la cosa es exterior al alma, dado que ella es inteligida, es decir en cuanto a su ser entendido, ella está solamente en el alma. Si por lo tanto ser universales para los universales, es ser así entendidos, a saber de manera común y abstracta en relación a los particulares, los universales como tales solo pueden existir en el alma. Siger invoca aquí directamente a Averroes (que él hasta ahora evitó nombrar, a beneficio de Temistio, conforme a la estrategia defensiva puesta a punto después de la censura universitaria del averroísmo en 1270 y sobre todo, después de las críticas de Averroes por Tomás de Aquino en el *De unitate intellectus*): los universales en su calidad de universales son solamente entendidos. Ahora bien, los entendidos como entendidos, es decir en cuanto a su ser entendido, están solamente en el alma (Averroes, *In De an.*, III, coment. 18). Es por esto que Temistio (que viene a confirmar la autoridad amenazada de Averroes) dice en su lenguaje que "los universales son *conceptos*".

Dos observaciones precisan el sentido general de la tesis conceptualista.

(1) La intelección (intellectus) abstracta y común de una "naturaleza" es algo común de los particulares. Ese común, no obstante, no es

predicable de los particulares si él tuviera un ser separado de ellos. Por el contrario, aquello que es inteligido de manera abstracta y común no puede ser predicado adecuadamente (*apte*) de los particulares solo porque la naturaleza en cuestión existe en las cosas. De tal manera, ya que esos comunes son inteligidos de manera común y abstracta pero no son tales en las cosas, no son predicados de las cosas según la intención del género o de la especie.

(2) Lo universal no tiene que ser universal en acto antes de ser entendido, ya que ser universal en acto, es ser inteligible en acto. Ahora bien, el acto de lo inteligible en acto y de lo intelectivo en acto no hacen más que un solo acto, de la misma manera que el movimiento de lo activo y de lo pasivo solo hacen un solo movimiento, aun si su ser respectivo es diferente. Lo inteligible en potencia precede en cambio a la intelección que se tiene de él. Lo mismo sucede con lo universal. Por lo tanto, no tiene que tener un ser universal antes que el intelecto lo conciba, sino en potencia.

Sobre esta base, Siger puede entonces responder a sus adversarios sobre el terreno de los universales. Antes de examinar su respuesta, hay que situar el marco del debate en el cual él interviene. El gran adversario de Siger no es Tomás de Aquino, es el autor del *De erroribus philosophorum*, Gilles de Roma.

Gilles es un adversario resuelto de la doctrina aristotélico-averroista dee la abstracción. Para él, las *formas inteligibles no necesitan ser abstractas* en el sentido "aristotélico" del término: basta que el intelecto agente ilumine el fantasma para que el intelecto posible sea movido, recibiendo *ipso facto* la especie inteligible. Esta posición, que evoca la teoría farabiana de la coocurrencia, tiene en Gilles un fundamento preciso, que Al-Fârâbî no había sabido definir claramente. La tesis fundamental de Gilles, que permanecerá discutida a lo largo del siglo XIV, ya que la vuelve a encontrar todavía mencionada en el reslista de Oxford Jean Sharpe y que una versión similar, generalmente atribuida a Durand de Saint-Poourçain, es criticada antes en Occam ("lo universal es la cosa singular en sí misma en tanto que ella está en el intelecto"), es que la *misma* quididad que es particular en las cosas y en los fantasmas, es universal en el intelecto. La identidad de la especie en la imaginación y en el intelecto hace inútil la intervención del intelecto agente tal como la entienden Averroes y Aristóteles. Para Gilles, el intelecto agente no tiene por lo tanto causalidad abstractiva.

Es esa tesis que Siger resume antes de combatirla. Algunos, dice, sostienen que "el objeto que causa (*obiectum causans*) la operación de intelección debe preceder esa operación según el orden de la naturaleza". Ahora bien, para ellos, es lo universal en su calidad de universal que es, a título de objeto de la intelección (*obiectum intelligendi*), el principio motor del intelecto (*motivum intellectus*) y aquello que causa "el acto de intelección" (*causans actum*). Ellos sostienen por lo tanto que lo universal no es universal por el solo hecho que él es entendido así, sino porque existe según el orden natural anteriormente al hecho de ser entendido así y porque él mismo es la causa del hecho que el es entendido así.

Su respuesta es la exposición más clara del conceptualismo averroísta. Aquellos a partir de los cuales .es causado, el acto común de lo intelectivo y de lo inteligible, el cual, entendido, no es otra cosa que la intelección en acto, son los fantasmas y el intelecto agente, ambos los cuales preceden ese acto según el orden natural. Para comprender en qué esos dos "concurren causalmente al acto de intelección", es necesario, dice Siger, volver a su propio comentario sobre el *De anima*, III (pregunta 14; Bazán, p. 48), dicho de otra manera al manifiesto de la noética averroísta al cual Tomás ha respondido en el *De unitate intellectus*. No obstante, para ser breve, él resume lo esencial del discurso en cuatro tesis principales:

- Lo universal no es universal antes que haya concepto y acto de intelección, y esto en la medida en que este acto de intelección es el acto del intelecto agente, pues la intelección de la cosa que está en el intelecto posible, estando en el intelecto posible como en su sujeto, es el producto del intelecto agente como *cause éficiente*.
- Lo universal no tiene por lo tanto formalmente un ser universal por el hecho de la naturaleza que causa el acto de intelección, es por el contrario el concepto y el acto aquello gracias a lo cual lo universal es universal.
- Los universales en tanto que ellos son universales están por lo tanto solamente en el alma, razón por la cual ellos no son "ni por sí ni por accidente engendrados por la naturaleza".
- La naturaleza, que es entendida de manera universal y es, por ese hecho, llamada de manera universal, es por lo tanto (particular) en los particulares, y es ella la que es engendrada (universal) por accidente.

La primera tesis enuncia que lo universal es constituido por el acto de intelección y que es el resultado de la abstracción, operación en la cual el intelecto agente ejerce una verdadera causalidad eficiente.

En su respuesta al primer argumento realista, Siger desarrolla todas las consecuencias de este. No existiendo lo universal en la realidad física y siendo especie inteligible el producto de una abstracción, en un juicio no es el concepto no es el concepto universal como intención segunda –aquello que la tradición modista nómbre la especie como intención segunda– que es predicado de los singulares, sino "la naturaleza tomada en ella misma" (*natura in se acepta*), independientemente del modo de ser universal que ella ha adquirido en el intelecto gracias, a la operación del intelecto agente. Esta conclusión es sutilmente presentada. Se puede, dice Siger, dar dos sentidos a la expresión 'Los universales son *res universales*' utilizada por los partidarios de lo universal *in re*. Se puede decir de un universal que él es una cosa universal porque existe de manera universal (*universaliter*) o porque el es inteligido de manera universal. Los universales no son cosas universales en el primer sentido, ellos no existen de manera universal en la realidad física, sino no podrían ser conceptos mentales. Son cosas universales en el segundo sentido, es decir "cosas inteligidas de manera universal y abstracta". Es por esto que los universales en su calidad de universales, porque son conceptos, no son dichos de los particulares como universales. No se puede predicar de un particular el concepto de la especie o el de género: Sócrates no es ni el hombre ni la humanidad, ni el animal ni la animalidad, los cuales son conceptos mentales universales. En cambio, la naturaleza misma que es así inteligida (como universal), mientras que ella es tomada según lo que ella es en ella misma, no está en el alma, y es ella la que es dicha de los particulares.

La respuesta al segundo argumento permite a Siger dar su propia interpretación de los aspectos paronímicos de la relación entre la cosa, lo universal y el alma, un tema que la corriente modista e intencionista explorará incansablemente hasta la magistral síntesis de Raoul Le Breton. No hay inconveniente en que una cosa sea nombrada paronímicamente a partir de algo que no existe en ella. Es el caso en el proceso mismo de la intelección. Cuando se dice de una cosa que ella es 'entendida', hay paronimia. La cosa es en efecto llamada 'entendida' de manera paronímica, es decir *a partir de la intelección que hay de ella*, intelección que no está

en ella, sino en el alma. Lo mismo sucede con 'universal'. Una cosa es dicha 'universal' de manera paronímica, es decir *a partir de la intelección abstracta y universal que hay de ella*, intelección que está en el alma y no, evidentemente, en cosa misma.

Con Siger, se ve cómo se ubican todos los temas a los cuales la filosofía pre-occamista se va a dedicar. Se puede decir, en ese sentido, que habiendo proporcionado la teoría aristotélico-averroista de la abstracción elaborada por el averroísmo latino el marco general de la problemática de los universales, la atención particular a los problemas de psicología intencional, manifiesta en las últimas décadas del siglo XIII, testimonia el rol determinado jugado antes de Occam por los problemas averroístas de teoría del conocimiento y de la abstracción relativamente a la problemática antigua del estatuto ontológico de lo universal. En relación a Aristóteles reduce a la lógica y a la semántica porfirio-boeciana que ha dominado todo el siglo XII, el Aristóteles árabe, más particularmente el aristotelismo averroizante, ha acentuado la segunda parte de la cuestión aristotélica de lo universal, ya no tanto la confrontación con la teoría platónica de la participación como la descripción de los resortes del conocimiento abstractivo. Hay así una ruptura entre el siglo XII y el siglo XIII que resulta de los cambios de corpus operados en la *translatio studiorum*. Al mismo tiempo que seguirá la linea así tomada, el siglo XIV romperá a su vez con el siglo XIII retomando los problemas del siglo XII, que había dejado de lado y esforzándose por volver a traer en un marco unitario a las dos mitades del legado aristotélico.

5
La escolástica latina del siglo XIII

La característica de los autores del siglo XIII es de tomar un nuevo punto de partida apoyándose en las fuentes peripatéticas más que sobre las discusiones del siglo XII. Desde el punto de vista aristotélico, se pasa de la definición del *De interpretatione* (lo universal es aquello que es predicable de varios) a la de los *Segundos Analíticos*, II, 19 (lo universal es uno en varios y uno salido de varios) – es el caso en Grosseteste, que intenta una síntesis entre Platón y Aristóteles. A ello se agregan fuentes árabes más o menos hábilmente coordinadas. Los autores más tardíos llevan todo el debate a partir de Aristóteles, *De anima* (II, 417b23: "Lo universal existe en el alma"), y *Metafísica* (Z, 13, 1038b9): *Universale, secundum quod universale, non est substantia*) – es el caso, como ya se ha visto, de Siger.

Si se quiere tomar una visión de conjunto de la manera específica en la que el siglo XIII trata la cuestión de los universales, hay que considerar dos fenómenos: el aristotelismo tal como se desarrolla en las facultades de artes, con la enseñanza de la lógica fundada sobre el conjunto del corpus aristotélico y ya no solamente sobre la *Logica vetus* y las monografías lógicas de Boecio; el tipo de filosofía profesado o presupuesto por los filósofos (*Artistae*) y los teólogos, en particular las grandes figuras de las ordenes mendicantes, que han dado forma a aquello que se ha llamado la 'escolástica' alrededor del conjunto del corpus filosófico greco-árabe accesible. Hay así dos discursos sobre los universales, el de los manuales de lógica que forman la base de la enseñanza elemental y aquel, más metafísico, de los filósofos y de los teológos impregnados del *Aristoteles novus*. El primero es menos directamente cortado de las tesis del siglo XII, aun si no las conserva o no las discute más que a título casi fósil, y respeta cuidadosamente la abstención metafísica del *Isagogé*, aun si vehicula implícitamente, incluso explícitamente, una

metafísica que se puede llamar realista. El segundo trata no solamente todo lo que Porfirio había dejado de lado, sino también todos los problemas que plantea la lectura del nuevo Aristóteles: el problema de los universales pertenece desde entonces *concientemente* a una red compleja en donde se cruzan los problemas de teoría de la percepción, de formación de los conceptos abstractos, de ontología de los objetos y de las entidades generales – es todo el campo del debate Aristóteles-Platón que se encuentra así restituido. Hasta en los años 1245, el nivel de las discusiones universitarias permanece bastante débil: la metafísica es menos desarrollada que la lógica. Las *Introducciones a la filosofía* y las "guías del estudiante" que enmarcan la primera asimilación escolar del aristotelismo testimonian acerca de orientaciones sincréticas en donde las fuentes discordantes repentinamente reveladas son menos el objeto de un trabajo de síntesis que una adaptación vacilante. Es el caso en particular de la *Guía del estudiante parisino*, compuesta hacia 1240 por un maestro anónimo para presentar someramente las respuestas estándar a dar a los examinadores (ver recuadro). La situación cambia brutalmente con el *Comentario sobre los "Segundos Analíticos"* de Roberto Grosseteste y la enseñanza parisina de Alberto el Grande.

La lógica escolar

Hasta fines del siglo XIII, dos tradiciones escolares dominan la enseñanza de la lógica: la "parisina" y la "oxoniana". Los diferentes manuales utilizados en las facultades de artes permiten seguir las premisas del divorcio que va a instalarse progresivamente entre dos maneras de filosofar fundadas sobre *semánticas* diferentes, una realista (Paris, la otro menos (Oxford).

Definición de lo universal

Las dos definiciones inglesa y continental de lo universal parten de los mismos elementos: las tres definiciones propuestas sucesivamente por Avicena en la *Metafísica del Shifā'*. Ambas hacen una síntesis más o menos homogénea y adaptada.

El problema de los universales en la
Guía del estudiante parisino

La doctrina de los universales expuesta en la *Guía del estudiante* es confusa. Es un producto escolar testigo de una edad que todavía no ha verdaderamente tomado la medida de los textos que han sido puestos masivamente en circulación en las primeras décadas del siglo XIII. El autor mezcla alegremente el registro y los conceptos. El hace de los universales "la quididad y la esencia" de las cosas y las dice "predicables de aquello en que ellas son". Son por lo tanto formas "que son como un cierto ser divino que uno encuentra en cada cosa". En su calidad de "divino", lo universal es luego presentado como una clase de luz o de "iluminación", "una potencia resplandeciente de la Causa primera". Definido como "objeto confuso del intelecto agente", es, para finalizar, caracterizado por dos puntos de vista, como naturaleza dotada de un ser en sí y para sí y como ser actual existiendo realmente en los singulares, una distinción ilustrada por la diferencia de la luz tomada en sí misma y en lo que ella ilumina: "De la misma manera que la luz permanece a la vez por ella misma y en los cuerpos que ella ilumina revisitiendo en ellos otro ser, de la misma manera los universales permanecen por ellos mismos en su esencia y reciben de los singulares un ser gracias al cual ellos son dichos en acto." La tesis según la cual lo universal está en acto no en el intelecto, sino en los singulares, dicho de otra manera la afirmación de la actualidad de lo universal en la pluralidad, es la primera forma de realismo *metafísico* "aristotélico" aparecida después de las variaciones de los realismos del siglo XII sobre temas tomadas a la *Logica vetus*. El tomará por largos años todavía el lugar del antes realismo platónico como adversario principal del conceptualismo, luego del nominalismo. La coloración neoplatónica de ese universal in re no se borrará jamás completamente. En el siglo XIII, al aristotelismo le costará mucho afirmarse fuera de las diversas formas de "replatonización" propuestas, en diversos grados, por el peripatetismo griego y árabe.

Tradición de Paris

En la tradición parisina, lo universal es definido como un 'predicable' que posee en acto o en potencia una pluralidad de sujetos. Esos diversos tipos de sujetos – hombre, Sol, Fénix -, que se vuelve a encontrar en las dos tradiciones escolares, corresponden a las dos primeras definiciones de lo universal en Avicena. Uno de los primeros textos de París, la

Dialectica Monacensis[133], hace claramente de lo universal una cosa, no un término, ya que introduce la distinción entre lo universal y lo singular a propósito de "aquellos que son dichos" (*eorum quae dicuntur*, *Cat.*, 2, 1a15). El realismo es así planteado de entrada, a flor de textos: "Hay que saber que, entre aquellos que son, uno es universal, el otro singular. Lo universal es aquello que es predicable de varios según una misma razón, ya sea que haya en acto esta pluralidad (*illa plura*) o que no la haya. Es el caso de: *hombre, asno, Sol, Fénix*, etc. Lo singular es aquello que no es predicable de nada, sino quizás de sí mismo, y esto por accidente, según Aristóteles en los Tópicos de Porfirio."

Tradición de Oxford

En la tradición de Oxford, los dos principales manuales tienen posiciones diferentes, La *Logica Ut dicit* pone el acento sobre la definición aristotélica de lo universal como predicable (*De interpr.*, 17a39-40), la *Logica Cum sit nostra* (que será objeto de adaptaciones hasta el siglo XIV, en particular por el gran adversario de Occam, Gauthier Bruley) es más neutra – lo cual, en esa época, beneficia al realismo. Contrariamente a sus homólogos parisinos, ambas desarrollan la integralidad de la clasificación tripartita derivada de Avicena, introduciendo el problema de la quimera, ausente de la *Dialectica Monacensis*.

> Como dice Aristóteles, lo universal es aquello que es predicado de varios. Pero es a veces en acto, a veces en potencia, a veces mediante el intelecto (*intellectu*). En acto, como hombre es predicado de mí, de ti y de varios; en potencia, como Fenix es predicado de varios, pero jamás en acto, en la medida en que varios individuos [que componen su extensión] no son en acto; por el intelecto, como quimera, pues un tal animal jamás existió. Se puede no obstante comprender que tales animales son, y que la quimera es predicada de ellos pero que ella es predicada de ellos solamente por el intelecto[134].
>
> Lo universal es doble [*sic*]: uno es predicado de varios actual y potencialmente como *hombre*.

[133] Cf. Anónimo, *Dialectica Monancensis*, II, ed. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 507.

[134] Cf. Anónimo, *Ut dicit*, III, ed. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 387.

> Hay otro que es predicado de uno actualmente y de varios potencialmente, como *Fénix*. Y hay un universal que no es predicado de ninguno actualmente, sino de varios según el el intelecto, como *quimera*[135].

El hecho de tratar a la quimera como un universal es original, lo cual no era el caso, por ejemplo en el *Ars Meliduna*, que excluía formalmente de la universalidad los nombres de tales objetos. La teoría de la quimera propuesta por *Ut dicit* es ambigua: se puede en efecto comprender que, para el Anónimo, el término 'quimera' tiene objetos de referencia, dicho de otra manera quimeras, pero que no es predicado de ellas en acto – porque esas quimeras son puros seres mentales, ficticios o ficcionales.

La teoría de *Cum sit nostra*, da a pensar por el contrario que aquello que existe, no es la quimera, sino los animales de los cuales ella está compuesta: siendo el término 'quimera' predicado según el intelecto de varios animales fusionados juntos parcialmente, sin poder ser predicado de ninguno de ellos en acto (ya que ninguno de entre ellos es completo) ni poder tampoco ser predicado en acto del todo formado a partir de los elementos tomados a cada uno.

Diferencia entre universal y predicable

La diferencia de las dos tradiciones, ya sensible a nivel de la definición de lo universal, aparece aún más nítidamente cuando la cuestión de la distinción entre lo universal y el predicable es explícitamente tratada.

Tradición de Paris

En la tradición parisina, universal y predicable son considerados como idénticos, pero lo universal es espontáneamente presentado en un lenguaje que evoca la noción de participación: para las *Summae Metenses*, atribuidas a Nicolas de Paris, aquel unifica, colleciona, reune a los individuos en su "naturaleza"; para Pedro de España (cuyos *Tractatus* serán hasta el siglo XV el manual de base para la enseñanza de la lógica, en todas las corrientes, de París a Europa central), lo universal es incluso explícitamente presentado como una 'cosa universal' – una expresión que

[135] Cf. Anónimo, Cum sit nostra, II, ed. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 432.

por lo tanto la crítica abelardiana de los diversos realismos del siglo XII no ha erradicado, al contrario.

> Lo predicable y lo universal son en sustancia la misma cosa (*idem sunt un substantia*). Pero lo universal es dicho en tanto que es colectivo de varios en su naturaleza (*collectivum multorum in naturam suam*), como animal colecta (*colligit*) hombre, bestia y los otros animales u hombre, Sócrates, Platón y el resto de los hombres particulares. Predicable es dicho en tanto que él toma lugar (*ordinatur*) en una proposición según que es decible de otro. Y así el uno y el otro son definidos por Aristóteles en el *Peri hermeneias*: "Lo universal es aquello que por naturaleza se dice de varios". Pero como decible de varios es la misma cosa que predicable de varios, es manifiesto que predicable y universal son la misma cosa[136].

Tradición de Oxford

En la tradición oxoniana, el acento es puesto sobre el vínculo entre el predicable y la categoría (predicamento) – un fenómeno tanto más curioso que muchos tratados oxonianos (incluidas las celebres *Introductiones in Logicam* de Guillermo de Sherwood) no incluyen capítulos sobre las categorías. Entre todos los textos, *Cum sit nostra* reduce claramente los universales a términos y los deduce a partir de las categorías.

> La predicación es la coordinación de los predicables. El predicable es la misma cosa que lo universal. Se llama predicamentos (categorías) a las diez coordinaciones de los géneros y de las especies, como, en el predicamento de sustancia, la sustancia es ordenada bajo la sustancia, el cuerpo bajo el cuerpo, el cuerpo animado bajo el cuerpo animado, etc.[137]
>
> El predicamento es la ordenación de los predicables según el superior y el inferior. El predicable es aquello que es decible de algo. Todo aquello que está en un predicamento es ya sea universal ya sea singular. Lo singular es aquello que es dicho de uno solo, como 'ese hombre o 'Sócrates'. Lo universal es aquello que es predicado de varios, a saber el término común[138].

[136] Cf. Nicolas de Paris, *Summae Metenses*, ed. De Rijk, en *Logica Modernurm*, II, 1, p. 470.

[137] Cf. Anónimo, *Ut dicit*, III, ed. De Rijk, en *Logica Modernurm*, II, 2, p. 388.

[138] Cf. Anónimo, *Cum sit nostra*, II, ed. De Rijk, *Logica Modernurm*, II, 2, p. 432.

"Esse in multis/dici de multis": costumbre y aptitud según Nicolas de Cornouailles

Es evidente que los lógicos del siglo XIII han estado preocupados por el hecho de que los universales y los predicables parecían instanciar *la misma cosa* en dos *funciones*, distribuidas según la distinción "ser en" (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in*) y "ser dicho de" (καθ ὑποκειμένου λέγεσθαι, *dici de*) introducida por Aristóteles en *Categorías*, 2. La solución de Pedro de España, consistente en identificar en sustancia lo universal y lo predicable para distinguirlos luego según el eje de la inherencia real y el de la atribución lógica, dicho de otra manera en identificar, en lenguaje neoplatónico, lo universal en la pluralidad y lo universal posterior a la pluralidad, para distinguirlos luego mediante dos vocablos diferentes, no podía ser considerada como satisfactoria, sobre todo si se la confrontaba a las definiciones estándar, tomadas de Avicena o de los *Segundos Analíticos*, haciendo del *mismo* universal algo inherente *y* algo predicado.

En los años 1270, el maestro de Oxford Nicolás de Cornouailles, probablement Nicolás de Mousehole (de Musele), acometió por lo tanto la reformulación de la teoría aviceniana de los universales según los dos ejes del *esse in multis* y del *dici de multis* empleados en la fórmula del *Shifâ'*: *Universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis*. En su *Comentario* sobre el *Peri hermenias*, siguiendo el eje del *dici de multis*, explica que "todo universal, sea cual sea tiene ya, por la definición (*ratio*) misma de su forma, *aptitud a ser dicho de varios*". Esta aptitud concierne tanto lo universal que es dicho en acto de varios, como *hombre*, aquel que es dicho solamente en potencia, como Fénix, y aquel que es dicho solamente según el concepto (*secundum rationem*), como *Sol* y *Luna*. En sus *Apostillas sobre el libro de Porfirio*, en cambio, siguiendo el eje del *esse in*, él distingue la "especie que es preservada (*salvatur*) en acto en varios, como *hombre*, aquella que no lo es en acto, sino en potencia, como *Fénix*, y aquella que no lo es ni en acto ni en potencia, sino mediante el intelecto (*intellectu*), como *Cielo*". El ejemplo del cielo es analizado así: suponiendo que haya intelección de varios cielos, en lugar de uno solo, *Cielo* permanecería unívoco en relación a todos. Por lo tanto, "aun si algunas especies no son predicadas en acto de varios, permanecen predicadas en un modo habitual (*habitualiter*)". El sentido de la definición

porfiriana de la especie – "la especie es aquello que es predicado de varios que difieren entre ellos numéricamente" – es así: "La especie es aquello cuyo concepto no prohíbe que ella sea predicada de varios que difieren entre ellos numéricamente." El primer eje ("ser dicho de varios") llega así manera a una conclusión sobre la *aptitud* de lo universal a ser predicado de varios; el segundo eje ("ser en varios"), tiene una conclusión que trata sobre un tipo de predicación, la "predicación habitual", correspondiente a las situaciones en las que lo universal solo está en potencia o por el pensamiento en lo particular. Aquello que es expresado a nivel de la predicación está fundado en la propiedad ontológica de la *species*, en la relación que ella mantiene con sus "sujetos". El punto estratégico está evidentemente en la relación *esse in*, el desenganche entre las especies que, como *hombre*, son en acto o, como *Fenix*, en potencia en la pluralidad y aquellas que, como *Cielo*, son concebidas *en varios* por el pensamiento. A primera vista, la tesis de las *Notulae* es realista: lo universal es una cosa que puede ser concebida como estando en varios, la del *Peri hermenias* no lo es –lo universal es considerado solamente como predicable– y ella conserva a nivel de la predicación las distinciones entre el acto, la potencia y la "intensionalidad". En relación a Avicena, hay una diferencia: al mismo tiempo que define en general lo universal como "aquello que está en varios y dicho de varios", Avicena, en su *Metafísica*, caracterizaba a los tres tipos de universales mediante la sola predicabilidad. Combinando los dos acercamientos, lógico y ontológico de lo universal, Nicolás así, a su manera, ha respondido a ciertas críticas modernas de la teoría aviceniana, en particular la de Verbeke, cuando escribe que la concepción aviceniana de lo universal, ya que está fundada sobre la aplicabilidad a varios sujetos, descansa sobre un carácter extrínseco y requiere que uno se interrogue más bien sobre aquello que está en la base de esa aplicabilidad a varios sujetos.

La proposición 'el hombre es una especie' y la suposición simple

Es en el análisis de la suposición simple que la diferencia entre las dos corrientes toma todo su realce. En el siglo XIV, el análisis de una proposición como '*Homo est species*' tiene valor de test para distinguir el realismo y elnominalismo en semántica. En el siglo XIII, una bipartición nítida aparece entre los partidarios de la semántica parisina y los de la

semántica oxoniana – que pueden ser maestros ingleses enseñando en París o autores influenciados por los ingleses. El problema planteado es claro, y se comprende que haya podido actuar a lo largo de décadas como un revelador. La noción de *suppositio* utilizada en el siglo XIII se inscribía en una teoría semántica que distingue, en principio, significación "formal" (intensional) y referencia individual (extensional). Ella se chocaba no obstante con un obstáculo evidente: los los objetos generales del tipo de los géneros y de las especies, en una palabra, los universales. Para Pedro de España, la referencia de un término como 'hombre' en la frase 'El hombre es una especie' no era misteriosa. El término tenía una suposición "simple": él no refería *personalmente* a un individuo o a un conjunto de individuos, sino a una cosa *universal*, una *res universalis*, al definir la suposición simple como "la acepción de un término común por la cosa universal que él significa" y siendo identificada esa cosa misma con "la naturaleza de un género" (*natura generis*), el significado formal del término común era presentado como la forma participada por todos los individuos designados por una palabra unívoca ('hombre') en función de esta participación a una misma entidad (la humanidad). En la tradición de Oxford, en cambio, la suposición simple no ilustraba el caso propuesto por la frase 'El hombre es una especie'. En el lugar de '*Homo est species*', los lógicos ingleses preferían discutir enunciados reduplicativos planteando una dificultad del punto de vista de la referencia extensional: por ejemplo 'El hombre *como hombre* es la más noble de las criaturas', '*Homo inquantum homo est dignissima creaturarum*', una proposición en la que la inferencia a los particulares era posible gracias a la reduplicación (se puede en efecto decir que 'Este hombre es *como hombre* la más noble de las criaturas', y no este burro o aquel león, pero no se puede decir, aun bajo reduplicación que 'Este hombre es una especie' o que 'Este hombre *como hombre* es una especie'). Otros, como Guillermo de Sherwood, proponían un análisis más profundo, combinando los dos tipos de problemas. Ellos planteaban que la suposición simple se distinguía a la vez de la suposición "material" (auto-referencial), como en '*Homo* es un nombre' y de la suposición personal, como en 'Un hombre corre'. Ellos oponían así, para la suposición simple, la referencia al significado no relacionado a la *res* individual ('Hombre es una especie') y la referencia al significado relacionado al individuo, ya sea que esa referencia sea "móvil" ('El hombre es la más noble de las criaturas') o "inmóvil y vaga" (como en 'Se vende

pimienta en Roma como en París', que no permite inferir: 'Se vende *esta* pimienta en Roma como en París'). Esta interpretación de la suposición simple no era necesariamente realista, contrariamente a la de Pedro de España. Lo era aun menos en la versión introducida por el inglés Roger Bacon quien, anticipando el gesto que iba a realizar el nominalismo del siglo XIV, particularmente Juan Buridan, no dudaba en unificar bajo el concepto de suposición simple los dos casos de auto-referencia y de la referencia al significado bajo reduplicación, declarando que: "Hay suposición simple cuando un término no refiere a una cierta persona o a cierto individuo sino a un sonido vocal ('*Hombre* es una voz') o a su significado ('El hombre es la más noble de las criaturas')." No obstante, es recién en el siglo XIV que la noción de suposición simple ha sido ya sea enteramente vaciada de toda connotación realista (con Buridan), ya sea eliminada (con Occam).

Predicación "in quid" y predicación paronímica

Una de las originalidades de la tradición parisina es la de haber explícitamente conectado la cuestión de los universales a la distinción entre dos tipos de predicación, la predicación esencial o quiditativa y la predicación accidental o paronímica. Ese gesto tuvo repercusiones considerables, en particular a fines del siglo XIII y sobre todo en el siglo XIV, en el que la implicación mutua de los dos campos ha permitido reestructurar el problema de los universales a partir de la teoría de la predicación, lo cual, al mismo tiempo, aseguraba una reconstrucción de la ontología fragmentada, introducida por Aristóteles en las indicaciones dispersas de *Categorías*, 1, 2, 5 y 8.

El gesto es evidente en la *Dialectica Monacensis*, en donde la clasificación de los modos de la predicación permite explicitar el estatuto de los operadores *esse in/dici de*, vinculándolos a la distinción entre predicación uívoca y predicación demostrativa, y luego repartir a los universales en función de esta última distinción.

> Hay que saber que 'ser predicado' se toma de tres maneras en el lógico. En el primer y más verdadero sentido, algo es dicho 'ser predicado' de otra cosa cuando él es de esta cosa un predicado esencial. Y es según ese modo que se di ce 'ser predicado': el género y la diferencia de la especie subalterna (*contenta*), y la especie del individuo, pero no el accidente

del sujeto. Según la diferencia que hace Aristóteles entre *esse in* y *dici de*, en efecto, 'ser en' conviene al accidente en comparación con el sujeto (*in comparatione ad subiectum*), pero 'ser dicho de' conviene al género y a la diferencia relativamente (*respectu*) a la especie y a la especie misma relativamente a los individuos. Y observen que todo aquello que es predicado así es dicho 'ser predicado' *unívocamente* (sinonímicamente), es decir según el nombre y la razón (*rationem*).

De una segunda manera es dicho 'ser predicado' de otro lo cual es verdadera y universal y afirmativamente, por medio de ese verbo 'es', asignado como siéndole inherente. Y es según ese modo que son predicados los accidentes de los sujetos en los cuales ellos son. Y esto, es ser predicado *denominativamente* [paronímicamente].

En tercer lugar, en el sentido amplio (*ampliato vocabulo*), es dicho 'ser predicado' todo aquello que puede ser predicado de otro verdadera o falsamente, afirmativa o negativamente. Y según ese modo cualquier cosa es predicable de cualquier cosa, ya que cada uno de dichos modos puede ser asignado a cada uno.

Ya que por lo tanto 'ser predicado' se toma de tantas maneras, hay que observar que, en la descripción del género, de la especie y de la diferencia, la expresión 'ser predicado de' es tomada según la primera manera como se la ha expuesto. En cambio, en la descripción de lo propio y del accidente, 'ser predicado' es tomado en tanto que conviene a los denominativos [parónimos][139].

La misma doctrina es desarrollada en las *Summae Metenses* (De Rijk, II, 1, p. 471), con el análisis de la predicación por accidente, que tiene lugar cuando un individuo es predicado (como en 'Ese blanco es Sócrates'), y de la predicación por sí, que tiene lugar cuando es predicado 'aquello que está de más o aquello que está en igualdad" (*hoc quod est in plus vel quod est in aequum*) con el individuo: si es en igualdad, es un propio que es predicado, como en '*Homo est risibilis*', si es de más, es ya sea *in quid* ya sea *in quale*. Ser predicado *in quid*, es ser predicado *per modum substantiae*, como los nombres sustantivos, como en '*Homo est animal*'. Ser predicado *in quale*, es ser predicado *per modum accidentis*, como lo son los adjetivos

[139] Cf. Anónimo, *Dialectica Monacensis*, ed. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 507.

y los verbos con excepción del verbo sustantivo. Si hay predicación *in quid*, es ya sea de "varios que difieren específicamente', y es un género que es predicado, ya sea de "varios que difieren numéricamente", y es una especie. Si hay predicación *in quale*, es ya sea aquello que es de la esencia de la cosa (*de essentia rei*), y es la diferencia, ya sea aquello que no es de la esencia de la cosa, y es el accidente. Esta deducción de los universales a partir de los modos y de la predicación será el horizonte teórico de todas las teorías realistas del siglo XIV[140].

El realismo teológico: Roberto Grosseteste y Alberto el Grande

Tres grandes doctrinas dominan el realismo teológico del siglo XIII: las de Roberto Grosseteste, de Alberto el Grande y de Tomás de Aquino. Si al inicio todo las acerca, ninguna es al final, superponible a otra.

La doctrina de los universales de Roberto Grosseteste

Traductor del seudo-Dionisio y de Eustrato, pero también de una versión completa de la *Etica en Nicómaco*, Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, es el primer comentador medieval de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles. El es así el primero en enfrentar en toda su amplitud la gama de los problemas combinados en el último capítulo de los *Segundos Analíticos*, sobre el cual todas las exégesis del aristotelismo han tropezado desde la antigüedad tardía. El *Commentarius* de Roberto no es una adaptación hecha de prisa, es un verdadero trabajo de sistematización,

[140] La idea de una deducción de los predicables había sido formulada por Aristóteles desde los Tópicos, I, 8, 103b7-19 (trad. Brunschwig.K, p. 12), sobre la base de una combinación entre la relación de "intercambio" (o "convertibilidad": ἀντικατηγορεῖται) y su negación, por un lado y la noción de "expresión" o "significación" de la esencia (τό τί ἦν εἶναι σημαίνειν) y su negación, por otra parte. En la Edad Media, en la que el problema de la deducción se presentaba bajo el título de *sufficientia praedicabilium*, es la dicotomía de Avicena, formulada por los cincos predicables de Porfirio, que ha servido de matriz (*Logica*, ed. Venetiis, 1508, f°7vA). Avicena, que la llamaba él mismo *vulgata divisio*, la tomaba de los comentadores griegos. Ella es el origen de las *Summae Metenses*. Si, luego, otras "deducciones" han florecido, el método fundado en la distinción entre *praedicatio in quid* y *praedicatio in quale* era todavía sostenido o discutido en el siglo XIV (en particular por Buridan, *Lectura Summae logicae*, II, 2, 3, que la rechaza, *Perutilis Logica*, I, 11, que la menciona y los realistas de Oxford que la asumen).

que perdurará a lo largo de décadas (Occam mismo lo frecuenta todavía en el siglo XIV). Hombre de ciencia tanto como filósofo, Roberto trata explícitamente de dar una interpretación de la teoría aristotélica de la ciencia fundada en fuentes griegas (en particular la *Parafrasis de los Segundos Analíticos* de Temistio, traducida por Gerardo de Cremona, citada más de veinte veces). La obra, que no es un comentario literal, se organiza alrededor de treinta y dos proposiciones o "conclusiones" tomadas del *textus*. El interés del trabajo de Grosseteste es que él está *deliberadamente* ubicado entre las dos corrientes doctrinales antagónicas, que, desde los comienzos del peripatetismo, se enfrentan en el seno mismo del universo de Aristóteles: el platonismo – Roberto hace referencia al *Menón* que él cita a través de Temistio – y el aristotelismo propiamente dicho. Confrontado a la obra cuya ambigüedad final ha alimentado aquello que se podría llamar el equívoco peripatético, el *Commentarius* acentúa la incertidumbre interna de la obra original y la tensión que la anima entre la concepción empírica de la ciencia y el recurso a la intuición intelectual (*intellectus principiorum*), cuya brutal intervención al final del libro II parece contradecir la intención misma. Exponiendo una teoría del conocimiento neoplatonizante más que aristotélica, en la medida en la que ella concede una gran parte a la iluminación, pero abriendo al mismo tiempo una perspectiva "experimental", en la medida en que ella deja lugar a la experimentación activa oculta en el trabajo memorial y casi pasivo del *experimentum* aristotélico, Grosseteste se esfuerza en anclar en los universales mismos la diferencia de inspiración que trabaja su comentario. Tanto como las fluctuaciones relativas del texto aristotélico, es por lo tanto esa tensión del platonismo y del aristotelismo interna a su propia lectura la que rige lo esencial de su doctrina de lo universal, a saber la distinción entre lo universal simple (*universale incomplexum*) y lo universal complejo o universal de experiencia (*universale experimentale complexum*), y aquella entre el *aspectus* y el *affectus mentis*, la visión intelectual y el afecto por lo sensible.

Primera gran sistematización de las posiciones filosóficas antiguas con respecto a los universales, el *Commentarius* propone además una definición de lo universal "aristotélico" que todos los medievales retomarán bajo forma de adagio (ya sea para criticarla violentamente, ya sea para oponerse al conceptualismo nominalista), desde Alberto el Grande, que ve en ella la tesis típica de de esos "Latinos" que él "execra",

hasta Jean Wyclif, que la utiliza contra Occam, pasando por Roger Bacon, que la retoma por su cuenta[141], y Occam mismo que la discute en varias ocasiones[142]. Esta definición de lo universal *existente en las cosas fuera del alma* será fijada en una descripción – lo universal como "forma de las realidades individuales" (*forma communis fundata insuis individuis*) – que es, sin embargo, producida solo a lo largo de un desarrollo sinuoso, que ella condensa más o menos fielmente[143].

> Algunos sostienen que lo universal solo existe en el intelecto o en el alma y ninguna otra parte. Es falso. Por el contrario lo universal está en las cosas. De hecho, lo universal es uno en varios, como lo afirma Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, solo su imagen está en el alma.

La doctrina de Grosseteste mezcla platonismo (teoría de las Ideas, que él conoce a través de Eustrato de Niceo, del cual ha traducido una parte del comentario sobre la *Etica*), peripatetismo (teoría de las Inteligencias) y aristotelismo (teoría de lo universal en la pluralidad) en el seno de una metafísica y de una física de la luz. Dicha doctrina distingue primeramente tres clases de universales incorruptibles: (1) las Ideas creadoras, (2) las Formas emanadas en la Inteligencia, creadas y causales, (3) las "potencias" (virtudes) y la irradiación de los Cuerpos celestes, causas físicas, según una jerarquía que combina el "intelecto puro y desnudo" de Porfirio, la Causa y la Inteligencia primeras de los filósofos, las Inteligencias y los Cuerpos celestes de la cosmología peripatética y los dioses secundarios del *Timeo*.

> Los universales son principios de conocimiento, y, *en el intelecto puro y separado* de los fantasmas, [....] capaz de contemplar la luz originaria, que es la Causa primera, son los principios de conocimiento de las razones de las cosas existentes desde toda la eternidad sobre un modo increado en la Causa primera. [....] Esas razones de las cosas creadas (en el tiempo) son causas formales ejemplares, creadoras: son ellas a las que Platón llamó Ideas y mundo arquetípico. Son, según él, los géneros y las especies y

[141] Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra XI Metaphysicae*, ed. R. Steele y F. Delorme ("Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi", VII), Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 127.

[142] Cf. Guillermo de Occam, *In. I. Sent., dist. 2, quaest.*7, ed. S. Brown and G. Gál, The Franciscan Institute, St Bonaventure (N. Y.), 1967, p. 232, 8-21.

[143] Cf. para todo lo que sigue, Roberto Grosseteste, *In. Anal. Post,*, I, 7, ed. P. Rossi, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Florencia, Olschki, 1981, p. 141, 131-141.

principios que conciernen a la vez al ser y al conocimiento, y cuando el *intelecto puro* puede fijar en ella su intuición, él conoce las cosas en su suprema verdad y evidencia, y no solamente las cosas creadas, sino la luz originaria misma en donde él conoce a todas las otras cosas. Esos universales (las Ideas creadoras) son absolutamente incorruptibles. En la luz creada, que es la Inteligencia, residen el conocimiento y la descripción de las cosas creadas que le están subordinadas. El intelecto humano, que no está purificado al punto que sea capaz de conocer la luz originaria intuitivamente y sin intermediario, recibe una iluminación (*irradiatio*) de la luz creada, que es la Inteligencia, y es en las descripciones que contiene la Inteligencia que él conoce las cosas derivadas, cuyas descripciones son las formas ejemplares y las razones causales creadas. Esas Ideas creadas son los principios de conocimiento del intelecto iluminado por ellas. Los géneros y las especies están por lo tanto también en ese intelecto, y allí ellos son también incorruptibles. El intelecto, que no es capaz de contemplar en ella misma a la luz incorpórea increada o creada, es capaz de inspeccionar esas razones causales situadas en los cuerpos celestes. Esas razones son, ellas también, principios que conciernen a la vez al ser y al conocimiento, y ellas son incorruptibles.

A los tres tipos de universales incorruptibles le sigue un cuarto, cuyo estatuto ontológico es más problemático. Una cosa puede ser concebida no a partir del ser que ella tiene fuera de ella misma en su causa ideal creadora o emanada en la esfera de las causas "ministeriales", Inteligencias separadas o Cuerpos celestes, sino en ella misma en su causa formal. Esta causa formal es una parte de la cosa (*pars rei*), siendo la otra parte la materia: si se considera la forma como forma de todo el compuesto (*forma totius*), y no como simple parte de la cosa, la forma es principio de ser y de conocimiento del compuesto entero; es en ese sentido que las formas son géneros y especies, predicables de las cosas *in quid*. Es gracias a ellas que hay ciencia, *i.e.* demostración mediante los géneros y las especies, y definición mediante las especies y las diferencias (de paso se reconocen las fórmulas de Porfirio), es decir demostración y definición científicas, en el sentido aristotélico del término, aquel que requiere la doctrina de la ciencia expuesta en los *Segundos Analíticos*. Es por lo tanto de este cuarto tipo de universales que, según Grosseteste, habla Aristóteles: es sosbre él que trata "la doctrina de Aristóteles sobre los géneros y las especies". Esos géneros y esas especies de las cosas corruptibles ¡son ellos mismos

incorruptibles? Ellos no son corruptibles en sí, pero en la medida en que, para ser, ellos "necesitan de un portador" (*egent deferente*), *i;e.* de "cosas portadoras de formas", los universales de Aristóteles son corruptibles por la corruptibilidad misma de sus portadores: ellos son así corruptibles en cada individuo, pero "siempre salvados por la sucesión ininterrumpida de los individuos". El universo aristotélico es por lo tanto a la vez el principio y el resultado de las "regularidades nomológicas" (constancia y fijeza de las especies naturales): su universalidad no es perfecta, como la de la Idea, pero *él no deja de ser*, en la medida en que, si todos los individuos que le están subordinados/subordinables no existen simultáneamente, "es probable que en todo punto del tiempo cada especie perdure, en su defecto la universalidad", como estructura constante del universo, sería "a veces completa, a veces amputada".

Texto fundador de la interpretación medieval de la epistemología aristotélica, el *Commentarius* era todavía, en pleno siglo XIV alemán, una de las fuentes mayores de la teoría de la ciencia a la vez platónica (por su contenido) y aristotélica (por su forma) de Berthold de Moosburg. Es él quien, en el terreno del debate Aristóteles-Platón, ofrece al siglo XIII la única alternativa de conjunto a las teorías de Alberto el Grand y de Tomás de Aquino. Esta singular mezcla de aristotelismo y de peripatetismo con un platonismo "cristiano" – tomado de Eustrates, que presenta a Platón y a los platónicos como partidarios de las Ideas divinas, "pre-subsistentes" a las formas (*species*) existentes en los cuerpos[144], y de Agustín, cuya *Quaestio de Ideis* es, principalmente gracias a él, interpretada como permitiendo enrolar a Platón bajo la bandera del cristianismo[145] – hace, en todo caso, de Grosseteste el promotor de una doctrina *compuesta*, sin la cual el realismo de los siglos XIV y XV sería, en su proyecto *estructural* mismo, incomprensible.

[144] Cf. Eustrates, *In Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, 1096a10-14, ed. Mercken, p. 70, 30-71, 45. Sobre la doctrina de las Ideas en Eustrates, cf. K. Giocarinis, "Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas", *Franciscan Studies*, 12 (1964), p. 159-204.

[145] Cf. Z. Kaluza, "El *De universali reali* de Jean de Maisonneuve y las *Epicuri litterales*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33 (1986), p. 485.

El redescubrimiento de la teoría neoplatónica de los tres estados de lo universal en Alberto el Grande

Alberto el Grande es el primer autor que trata verdaderamente de resuscitar la doctrina "peripatética" de los universales *contra la doctrina de Platón*. La paradoja es que, para llegar a restaurar la doctrina de Aristóteles contra la de Platón, se apoya sobre materiales bizantinos (Eustrates) o árabes que, con la única excepción de Averroes, están de acuerdo con la "replatonización" de Aristóteles realizada por el neoplatonismo tardío. De tal manera hay en él una tensión entre platonismo y aristotelismo en la reconstrucción misma de la doctrina de Aristóteles. Por otras vías que Roberto Grosseteste y los "Latinos" abiertamente platonizantes, de los cuales él dice "aborrecer las doctrinas", Alberto llega por lo tanto al mismo resultado que ellos: la afirmación del neoplatonismo en el seno del aristotelismo. Se opone en esto a Tomás de Aquino, cuyo aristotelismo está menos penetrado de influencias árabes y que, a pesar de la polémica ininterrumpida dirigida contra Averroes, adhiere *parcialmente* a sus enfoques sobre los dos puntos cruciales en los que él se pone a Avicena: la teoría de la abstracción y el reconocimiento de una cierta primacía epistemológica de lo universal *post rem*.

Si hay un campo, sin embargo, en el que Alberto fue pionero y por esto mismo, determinó en profundidad un universo teórico que permaneció, más o menos sin cambios, hasta fines del siglo XIV, es el redescubrimiento de la teoría de los tres estados de lo universal, que el siglo XII había ignorado y que Roberto Grosseteste había neutralizado en un esquema demasiado manifiestamente orientado en el sentido de un realismo más "latino" que peripatético. Que Alberto merece verdaderamente tener el mérito de este redescubrimiento aparece claramente si se comparan sus puntos de vista a lo que eran los de sus contemporáneos en el momento en el que él propone su propia versión del *topos*.

Los tres aspectos de lo universal antes de Alberto el Grande

En la época de Alberto, más precisamente al comienzo de los años 1250, los lógicos y los teólogos distinguen *potencialmente* tres aspectos de lo universal, según que ellos consideren a la unidad de lo universal como (a) unidad dicha de lo múltiple, (b) unidad fuera de lo múltiple

o (c) unidad en lo múltiple. La unidad (a) es la del predicable lógico, la unidad (b) la del concepto, la unidad (c) la de la naturaleza común. Este dispositivo es una instanciación particular de la relación palabras, coçnceptos, cosas, que, no obstante, no se eleva jamás a una teoría de conjunto. *Los elementos son combinados u opuestos de a dos. La estructura triádica no está planteada como tal.*

El lógico Pedro de España ha abierto la vía que ha definido juntos (a) y (c), *dejando de lado* (b), conforme a la tendencia que quiere que se articule el dispositivo de los universales sobre las relaciones *dici de* y *esse in*: " El predicable en el sentido propio y lo universal son la misma cosa, pero ellos difieren en el hecho que el predicable es definido por el decir (*per dici*), mientras que lo universal es definido por el ser (*per esse*). Efecto, el predicable es aquello que es apto a ser dicho de varios. Lo universal es aquello que es apto a ser en varios[146]."

Representante típico del punto de vista de los teólogos, Buenaventura, por su parte coordina (b)-(c), en una definición tripartita, pero *dejando de lado* (a): "Yo digo que lo universal es ya sea un *ad multa*, ya sea un *in multis*, ya sea un *praeter multa*. El uno *ad multa* está en la potencia de la materia y no está completo; el uno *in multis* es como la naturaleza común en sus particulares; el uno *praeter multa* reside en el alma" (*Collationes in Hexaemeron*, IV, 9). Se vuelve a encontrar aquí las relaciones *in multis/ praeter multa* de los *Segundos Analíticos*. En ninguno de esos dispositivos, la unidad fuera de lo múltiple corresponde al universal platónico. No obstante Buenaventura observa que los tres universales *ad multa*, *in multis* y *praeter multa* están contenidos en el "Arte eterno", es decir el Verbo divino que contiene las razones de todas las cosas.

> Pero el uno en relación a lo múltiple, el uno en lo múltiple y el uno fuera de lo múltiple se encuentran en el Arte eterno, ya que es por ese Arte y esa razón que ellos existen, de hecho, en la realidad [creada]. Es claro, en efecto, que dos hombres son similares entre ellos, y no el hombre y el burro: es por lo tanto necesario que esa semejanza esté fundada y establecida en alguna forma estable. No aquella que existe en otro, ya que esta es particular: por lo tanto en alguna forma universal. La razón de lo universal no está toda en el alma, sino en la cosa según la progresión del género a la especie, dado que nosotros comunicamos primero en la

[146] Cf. Pedro de España, *Tractatus*, ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 17, 7-11.

sustancia como en aquello que es lo más general, luego en las otras cosas hasta la forma última de hombre[147].

La noción buenaventuriana del Hijo como *Arte* de Dios todopoderoso y sabio viene de Agustín[148]. El arte es la representación, el modelo (*exemplar*) que el artesano que se dispone a fabricar alguna cosa tiene en el espíritu: es una representación "técnica", pero en el sentido de causalidad formal ejemplar del modelo que uno se propone realizar en la materia. Asimilado a un artesano, Dios (el Padre) crea mediante su arte (la Sabiduría, el Hijo). Es la creación en el Verbo, en el Principio según Génesis, I, 1. Lo universal *ad multa* en potencia en la materia es, sin duda, la "razón espermática" estoica, de la cual había hablado también Agustín[149]. El bagaje teórico de Buenaventura es por lo tanto bien circunscripto: se trata ya sea de Aristóteles, ya sea de una mezcla de Aristóteles y de Agustín. Las fuentes filosóficas nuevas no juegan ningún rol mayor.

Es solamente con Alberto, gracias a nuevas referencias, que reaparece verdaderamente la diferenciación entre los tres tipos de universales distinguidos por Amonius, David y Elías.

El sentido del platonismo según Alberto el Grande

En el *De causis et processu universitatis* (=*DCPU*), Alberto hace un inventario de las principales tesis de la filosofía de Platón y de todas las posiciones filosóficas que se relacionan con ellas, incluído, a sus ojos, el estoicismo (ver recuadro).

Según el *De causis et processu universitatis*, los *Platonici* profesan solamente la tesis P9. Los *Stoici* sostienen P3, P6, P7, P7', P7" y P9. En el *De intellectu et intelligibili*, I, 1, 5, las tesis P1 y P2 son nuevamente atribuidas a Platón: "Platón dice que la forma primera es única, y que todo es hecho a partir de la sola idea del Uno."De hecho, se trata más bien de la teoría porfiriana del "Intelecto paterno" (πατρικός νοῦς) o "Intelecto del

[147] Cf. Buenaventura, *Les six jours de la Création*, IV, 9, trad. M. Ozilou, Paris, Desclée-Cerf, 1991, p. 176-177.

[148] Cf. Agustín, *De Trinitate*, VI, 10, 11 ("Bibliothèque agustienne", 15), p. 496.

[149] Cf. Agustín, *La Genèse au sens littéral*, V, 23, 44. Ver, sobre ese punto, la nota de la "Bibliothèque agustinienne" ("Le double momento de la création et les raisons séminales"), en el tomo 48 (nota 21), p. 653-668.

Padre", tal como la relata Agustín en la *Cité de Dieu*[150]. Presentada bajo su forma "porfiriana", Alberto la rechaza, pero ni que decir tiene que él la admite bajo su forma cristianizada, tal como ella figura en particular en el seudo-Dionisio y Eustrato de Niceo. La teoría llamada "estoica" del *Dator formarum* (P3-P4) no es evidentemente ni estoica ni platónica. Ella evoca más directamente a Avicena, que Alberto conoce bien. Si atribuye a Platón una doctrina que cada uno sabe aviceniana, es porque ve una misma posición, filosófica en la teoría platónica de la creación demiúrgica y en la aviceniana, de una donación de las formas a la materia por una Inteligencia cósmica: una posición *platónica*. Que Avicena "quiera ser peripatético", como lo recuerda él mismo Alberto[151], no cambia nada el asunto: ni él ni su "abreviador" al-Ghazâlî son auténticos aristotélicos. Con instrumentos historiográficos incomensurables a los nuestros y una información lagunar, Alberto subraya entonces el *platonismo* de Avicena – un acercamiento que él toma de su común adversario, Averroes, pues la asimilación de la doctrina del *Dator formarum* a la doctrina platónica de la creación demiúrgica es típicamente averroísta[152].

Los teoremas del platonismo

P1 – "Príncipe de los estoicos" (*DCPU*, p. 10,5), Platón llama al Primer Principio "Padre", a la forma que procede de este "Hijo" y a la matriz receptiva de todas las cosas "materia" (*DCPU*, p. 10,5; 13,21).

P1' – La materia es la matriz de todo, el primer agente o factor es el intelecto paterno que forma todo mediante su luz intelectual; el primer acto es el verbo (*verbum*) intelectual infundido a la matriz original (*DCPU*, p. 13, 23).

P2 – El universo fue engendrado por un verbo intelectual (*per dictionem intellectualem*) y un mandamiento (*praeceptum*) de Dios, no por una voluntad (*DCPU*, p. 13, 9, contra Ibn Gabirol).

P3 – El origen de todas las formas es el Donador de las formas (*Dator formarum*, *DCPU*, p. 43.3).

[150] Cf. Agustín, *La Cité de Dieu*, X, XXIII ("Bibliothèque augustinienne", 34), p. 504.

[151] Cf. Alberto el Grande, *De causis et processus universitatis* (=*DCPU*), 1, 4, 7, ed. Fauser, p. 53, 3.

[152] Cf. Averroes, *Metaphysica*, XII, coment. 18, ed. de Venecia, 1562, f°s 304rA-B, 304vG.

P4 – Para que haya comunicabilidad, ciertas formas están en la luz del Donador de las formas (*DCPU*, p. 43, 62).

P5 – El Bien separado se derrama él mismo por él mismo; él se multiplica y los bienes participados proceden continuamente de él como de un sello (*DCPU*, p. 45, 16).

P5' – Hay un buen esto y un buen aquello y hay un Bien que es el bien de todo bien, él único puro y sin mezcla (*DCPU*, p. 60, 14).

P6 – Hay tres clases de universales: el universal *ante rem*, que está en la luz de la Inteligencia agente, es factor e institutor de las cosas; lo universal *in re* es formalmente la esencia simple de cada cosa, y es la imagen de lo universal *ante rem*; lo universal *post rem* es abstracto de las cosas mismas por el intelecto (*DCPU*, p. 116, 44).

P7 – Las formas ideales de las cosas residen en la luz del Intelecto universalmente agente, es a partir de ellas que las cosas materiales reciben una impresión como de un sello (*DCPU*, p. 85, 17).

P7' – Las formas ideales de las cosas existen por sí, son incorruptibles, son superiores en bondad a las otras cosas, pues su ser es superior (*DCPU*, p. 85, 20); los verdaderos bienes, es decir las formas ideales, son sustancias separadas que difieren en género y en especie, según que ellas son consideradas confusamente o determinadamente en la procesión luminosa del Primer agente (*DCPU*, p. 85, 65); los bienes, es decir las formas ideales consideradas en la procesión de luz, son incomparables a los últimos de entre los bienes – siendo los últimos de entre los bienes (los bienes mínimos) las formas mezcladas con la materia (*DCPU*, p. 85, 61); las formas que están en la materia son las últimas de entre los bienes, las formas separadas son las más altas de entre los bienes (los bienes máximos, *DCPU*, p. 133, 5).

P7" – Las formas ideales de las cosas son universales anteriores a las cosas (*ante rem*), de los cuales cada cosa tiene su principio formal (*DCPU*, p. 85, 23).

P8 – La causa universal es un universal anterior a las cosas (*ante rem*), su ser es simple y sin mezcla y todo aquello que depende él, recibe de él su nombre y su definición (*DCPU*, p. 65, 50).

P8' – Todas las cosas de la naturaleza proceden de la Inteligencia agente como de un *echmagium* o sello (*DCPU*, p. 115, 27).

P8" – Las cosas sensibles están en el Alma noble en la medida en la que ella contiene sus ejemplares; el Alma noble es el ejemplar que se ejemplifica en los sensibles, produciendo todas las formas y figuras de las cosas a modo de un sello (*DCPU*, p. 132, 75).

P8''' – Las formas que están en el Alma noble son separadas, no mezclables con la materia e incomparables con las formas materiales (*DCPU*, p. 133, 2).

P9 – El ser verdadero está en la Causa primera, su forma está en la Inteligencia, su imagen está en el alma, y su eco o su sombra está en las realidades sometidas a la generación y a la corrupción (*DCPU*, p. 69, 48).

P10 – Las cosas sensibles y corpóreas no pueden afectar al alma humana pues ellas le son inferiores, "como lo dice con todas las letras el *Menón*" (*DCPU*, p. 120, 54).

Refutación del platonismo

De todas las tesis platónicas, es aquella que asimila la acción del Donador de las formas a una *sigilación* –una imagen común de las tesis P5, P7, P8' y P8"– que Alberto critica más duramente. Sobre este punto, Avicena no es el objeto del debate, se trata del Timeo, filtrado allí también, por un intermediario hostil, ya no más Averroes, sino Aristóteles –como lo revela la utilización misma de las palabras *echmagium* o *etymagium* ("sello"), calcos latinos del griego ἐκμαγεῖον en la *Metafísica* (*Translatio media, Aristoteles Latinus*, XXV, 2, p. 22, 26), ausentes de la traducción del Timeo por Calcidio[153]. El *De intellectu et intelligibili* presenta cuatro argumentos contra la teoría platónica de la sigilación:

(1) Si el conocimiento verdadero es el conocimiento mediante la causa (*propter quid*), los universales platónicos son inútiles, ya que ellos no pueden ser causa del ser *propio* de cada realidad singular.

(2) Considerado como existente, y no como simple concepto (*post rem*), lo universal platónico no puede ser predicado de varios: apropiado a una cosa singular, lo universal *in re* solo puede ser predicado por ella; no entrando en el ser de ninguna cosa, lo universal *ante rem* no puede ser predicado de ninguna. El es por lo tanto inútil.

(3) Los seres físicos se distinguen de los seres matemáticos por el hecho que la naturaleza específica que los define (*ratio definitiva*) es *concebida como unida* a una materia objeto de movimiento y de sensación.

[153] Cf. Platón, Timeo, 50c-d, ed. J. H. Waszunk, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* ("Plato latinus", IV), Londres-Leyde, 1952, p. 48, 6-7.

No se puede por lo tanto imaginar que esta naturaleza esté separada: la hipótesis es contradictoria.

(4) La imagen del sello es pueril: si las formas universales son sellos, ¿quién los imprime en la materia? ¿Y cómo?

La doctrina platónica de la impresión de las formas en la materia por el *Dator formarum* es inútil y grosera. El platonismo es una filosofía que no llega a llenar el foso que separa a lo ideal de lo real, lo universal de lo singular, lo uno de lo múltiple. Hay una paradoja de los universales: o bien lo universal está en las cosas, pero no es predicado de ellas; o bien es predicado de las cosas, pero no está en ellas. El platonismo no evita ese dilema. Contrariamente a lo que Alberto considera como el aristotelismo auténtico, él no sabe pensar lo universal a la vez como "uno en varios" y "uno dicho de varios" - *unum in multis et unum de multis*, según la fórmula escolar adaptada de Avicena. Aquello que revela la crítica albertiana, es que a partir del siglo XIII, probablemente bajo la influencia de Averroes, los medievales no creen más que Platón sea capaz de resolver los problemas que él mismo ha planteado. La oposición entre lo universal de comunidad o "universal de Boecio" (lo universal definido como "aquello que es común a varias cosas") y lo universal de predicación o "universal de Porfirio" (lo universal comprendido como "aquello que es dicho de varias cosas") es *platónicamente* insalvable. Además, más allá de la imagen grosera del sello, es la noción misma de Forma separada que es cuestionada, con su corolario, la reminiscencia. Para Alberto, la teoría de las Ideas y la de la reminiscencia forman un verdadero sistema: es porque él piensa a lo universal como una cosa universal existiendo numéricamente idéntica en varias cosas numéricamente distintas que Platón se representa al intelecto como la misma intelección o más bien, el mismo contenido inteligible numéricamente idéntico en cada alma, siempre actual, aunque la mayor parte del tiempo desapercibido por el alma. La reminiscencia no es más que el movimiento por el cual el alma "vuelve su mirada" hacia lo inteligible que subsiste actualmente en ella. Si las formas separadas pueden estar en varias cosas simultáneamente y si, entre esas cosas, hay almas humanas, el mismo contenido inteligible puede encontrarse numéricamente idéntico en varios sujetos pensantes. Esta teoría, atribuida a Platón y a "Gregorio de Nisa" (en realidad Nemesio de Emesis) tiene, ante los ojos de Alberto, una consecuencia a la vez perniciosa e ineluctable – el monopsiquismo "árabe": el "error de

Platón" sobre los universales lleva a la teoría de la unidad del intelecto. Los partidarios de la existencia de los universales en acto *en todas partes y siempre* "llegan a la conclusión que un solo y mismo universal puede ser al mismo tiempo inteligido en todas las almas y existir en todos sus particulares": "De tal manera, admiten que hay una ciencia numéricamente idéntica en todas las almas y dicen que hay diversas *continuaciones* de esta ciencia hasta los hombres, debido a la diversidad de las facultades imaginativas que procuran al intelecto" las representaciones que él necesita para unirse al alma. El platonismo proporciona el principio del monopsiquismo, no así la noción de "continuación" o de "conexión" del intelecto con el hombre, que remonta a los peripatéticos árabes (de Avicena a Averroes), sino la de unidad numérica de lo universal en acto en una pluralidad de almas, de la cual Alberto subraya que ella es también la condición de posibilidad de la metempsicosis – el error "platónico" por excelencia[154].

Conforme al método de exégesis concordataria cara a Al-Fârâbî, Alberto sólo salva así de Platón "aquello que no contradice las doctrinas de los peripatéticos". Es esencialmente el caso de P6, la distinción entre universales *ante rem*, *in re* y *post rem*. ¿De dónde la conoce Alberto? Plantear la pregunta es tratar de reanudar el hilo interrumpido durante varios siglos, que va del neoplatonismo tardío a la filosofía latina.

La doctrina albertiniana de los tres estados de lo universal

Desconocida en el siglo XII, la distinción de las tres clases de universales se convierte brutalmente en un lugar común en la segunda mitad del siglo XIII. Se la encuentra en particular en Tomás de Aquino y en Gilles de Roma (*In I Sent., dist.* 19, p. 2, *quaest.*1), quien en un loable deseo de esclarecimiento, identifica lo universal *ante rem* con "lo universal de Platón" ("pues causa las cosas"), lo universal *in re* "al de Aristóteles" ("pues no hace más que uno en la esencia con las cosas"), y presenta al tercero como simplemente "agregado a los otros" – teniendo cuidado de definirlo no como una "especie predicada de varios", sino como una "especie similar a varios", una *similitudo*, un concepto, por lo tanto, no un término lógico predicable. El descubridor de la teoría neoplatónica de los universales, atestiguada en Amonio, David, Elías y Simplicio, no

[154] Cf. Alberto el Grande, *De anima*, III, 2, 11, ed. Stroick, p. 191, 3-7.

es sin embargo Tomás ni a *fortiori* Gilles de Roma, es Alberto. ¿Por qué canales? De entrada, la cuestión parece insoluble, ya que él lo atribuye a veces a los *Antiqui*[155], la mayor parte del tiempo a Platón[156], algunas veces a "Platón según el Comentador"[157], otras veces al "Comentador"[158], otras veces también a Eustrates[159], cuando no lo transforma en un simple lugar común[160].

Profesando una metafísica sincrética, *peripatética*, es decir el aristotelismo neoplatonizante de los Árabes, aquí o allí moderado ya sea por Averroes, ya sea por el neoplatonismo cristiano de Dionisio, Alberto reproduce de hecho en el mundo latino el gesto que, en el mundo musulmán, había visto la transferencia del modelo de Siriano en el terreno del emanatismo. Lo hace en una perspectiva original, que ha pasado por confusa, por no haber sido dilucidada históricamente, y que se revelará decisiva ya que, hasta fines del siglo XV, la teoría albertiniana de los universales permanecerá, frente al nominalismo de la *via moderna*, uno de los principales vectores del realismo de la *via antiqua*. ¿Cómo Alberto vuelve a descubrir la teoría neoplatónica de los universales? Mediante dos fuentes, de las cuales él es el primero en leer, la convergencia sobre este punto: una de ellas es "árabe", Avicena; la otra bizantina, Eustrato de Niceo.

Las fuentes de Alberto: Avicena y Eustrato de Niceo

La fuente primera de Alberto es la Lógica de Avicena[161], en la que se lee la triple distinción entre universales (1) *in multiplicitate* (o *naturalia*), (2) *postquam fuerint in multiplicitatem* (o *logicalia*), y (3) *ante multiplicitatem* (o *intellectualia*). Es mediante ella que conoce su carácter tradicional (*usus*

[155] Cf. Alberto el Grande, *De praedicabilibus*, II, 3, ed. Borgnet, t. 1, p. 24b.

[156] Cf. Alberto el Grande, *Physica*, I, 1, 6, ed. Hoßfeld, p. 10, 53-78; *De anima*, I, 1, 4, ed. Stroick, p. 8, 81-9, 10; *De intellectu et intelligibili*, 1, 1, 5, ed. Jammy, p. 249a-b; *De natura et origine animae*, I, 2, ed. Geyer, p. 4, 51-92; *Super Ethica*, I, 3, 17, ed. Kübel, p. 15, 55-16, 20.

[157] Cf. Alberto el Grande, *Super Ethica*, I, 5, 29, ed. Kübel, p. 25, 1-34.

[158] Cf. Alberto el Grande, *Super Ethica*, I, 5, 9, ed. Kübel, p. 7, 26-41; *Super Dionysium De divinis nominibus*, 2, n° 84, ed. Simon, p. 97, 49-50.

[159] Cf. Alberto el Grande, *Summa theologiae*, I, 6, 26, 1, ed. Siedler, p. 183, 1-5.

[160] Cf. Alberto el Grande, *De sex principiis*, I, 2, ed. Borgnet, p. 308a.

[161] Cf. Avicena, *Logica*, ed. de Venecia, 1508, f° 12ra-va.

fuit), es mediante ella también que remonta a la distinción de los puntos de vista "físico", "lógico" y "teológico" que había lanzado Amonio[162]. Pero Alberto, tiene una segunda fuente: el Comentario de Eustrato de Niceo en el libro I de la *Etica en Nicómaco* (traducido por Roberto Grosseteste), del cual él es uno de los primeros utilizadores. El *topos* de los tres estados de lo universal es uno de los principales reveladores estructurales de la continuidad paradójica de la historia de la filosofía de la Antigüedad tardía en la Edad Media, de la cual la *translatio studiorum*, la transferencia de los centros de estudios es a la vez, el principio motor y la realización efectiva.

Neoplatonismo y via antiqua

El entrelazamiento de las fuentes árabes y bizantinas bajo la pluma de Alberto marca una tendencia de fondo: la supervivencia del neoplatonismo y de la exégesis neoplatónica más allá de la diversidad de los medios y de las culturas, y eso en el centro mismo de la difusión de la *otra* gran filosofía de la Edad Media, el aristotelismo. Los cambios de paradigma científicos de la Edad Media son, por mucho, cambios en los principios de lectura y de comprensión de Aristóteles. La escisión de la "vía moderna" (*via moderna*) y de la "vía antigua" (*via antiqua*), de la nueva manera y de la antigua manera de pensar, que atraviesa a la Europa universitaria después de Occam, es en un gran medida un conflicto entre la lectura neoplatónica y una lectura nueva de Aristóteles. La prueba de esto es que ciertos autores, que pasan globalmente por "nominalistas", adoptan, a veces por razones de prudencia académica, la lectura neoplatónica del "problema" de los universales, mientras que, por otra parte, todo los opone al neoplatonismo –es el caso, por ejemplo, de Marsilio de Inghen.Teólogo exitoso (su *Comentario de las Sentencias* era todavía enseñado en Cracovia a comienzos del siglo XV), Marsilio era nominalista (la universidad de Salamanca creó en la especie de una *catedra de Nominales*, una cátedra especialmente dedicada al estudio de sus obras y su posición filosófica estaba explícitamente caracterizada como "nominalista" y "buridiana" por los albertistas Jean de Maisonneuve y Heimeric de Campo), sin embargo su doctrina de las Ideas, expuesta desde la primera lección de su comentario de las *Sentencias* en Heidelberg,

[162] Cf. Amonio, *In Porphyrii Isagogen*, ed. Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca", IV, 3), Berlín, G. Reimer, 1891, p. 43, 25-45, 15.

contiene una crítica radical de la tesis de Occam sobre los universales y propone una explicación dionisiaca de las Ideas de Platón (*secundum mentem beati Dionysii*), *opinio antiqua* si las hay, que él toma… de Eustrato de Niceo y de Alberto el Grande. Más allá de las etiquetas historiográficas, el rol de Alberto y de sus fuentes –en particular la figura injustamente ignorada de Eustrato– en la ubicación de la escena intelectual que dominará a la Edad Media tardía, no debe por lo tanto ser subestimado.

Habiendo comentado el segundo libro de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, Eustrato había recogido toda la tradición bizantina del legado neoplatónico del siglo VI, en particular los términos de la tripatición escolar de lo Universal que él utiliza a la vez en su comentario de los *Analíticos*[163] y en su comentario de la *Etica en Nicómaco*[164]. En el comentario sobre la *Etica*, que Alberto conocía, la originalidad de Eustrato consiste en resumir la teoría platónica de los universales en términos de "todos": para él, la teoría platónica (para nosotros, neoplatóncia) de los universales es una teoría de *universali et toto*. En lugar de distinguir simplemente tres clases de "universales", él distingue tres clases de "todos", y combina esa distinción con las nociones aristotélicas de homeómeros y de anomeómeros, a fin de definir aquello que él llama el "todo *ex partibus*" (*i.e.* lo cual debería normalmente corresponder estructuralmente a lo universal *in re*). Por otra parte, plantea claramente la equivalencia entre todo *in partibus* e inteligible lógico.

> Dicen, en efecto que hay tres clases de todos: anteriores a las partes (*ante partes*), resultantes de las partes (*ex partibus*) y dividiéndose en partes (*in partibus*). Los todos *anteriores a las partes* son las especies que son (*existunt*) absolutamente simples e inmateriales, pues ellas subsisten antes de la multiplicidad de las cosas que son hechas después de ellas. Los *todos que resultan de las partes* son los compuestos (*composita*) y todo aquello que es dividido en partes (*partita*). Hay dos clases de ellos: Los homeómeros, es decir las cosas compuestas de partes similares, como la piedra lo es de los pedazos de piedra, cada parte en la cual el todo se

[163] Cf. Eustrato, *Commentaire des Seconds Analytiques*, ed. M. Hayduck, *Eustratii in Anal. Post. Libr. Secundum comment.* ("Commentaria in Aristotelem Graeca", XXI, 1), Berlin, G. Reimer, 1907, p. 31, 17-20; p. 219, 4-10; p. 256, 36-257, 3; p. 264, 13-20.

[164] Cf. Eustrato, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, ed. G. Heylbut, *Eustratii…in Ethica Nicomachea commentaria* ("Commentaria in Aristotelem Graeca", XXI), Berlín, G. Reimer, 1892, p. 40, 19-41, 31:p. 42, 4-5; p. 44, 8; 45, 34.

> divide recibiendo y el nombre y la definición del todo, y los anomeómeros, es decir las cosas compuestas de partes disímiles, como el hombre lo es de manos, de pies y de una cabeza, siendo ninguna parte del hombre similar al todo y no recibiendo el nombre y la definición del todo. En cuanto a los todos que se dividen *en partes*, son los inteligibles que son dichos de varios y son posteriores según la generación.[165]

En relación a las distinciones de los comentadores neoplatónicos que oponían: (1) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν); (2) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς); (3) los universales posteriores a la pluralidad (ἐπί τοῖς πολλοῖς), la distinción (a) *ante partes*, (b) *ex partibus*, (c) *in partibus* plantea problemas. Estructuralmente, lo universal *in partibus* es aquello que se convierte en lo universal *post rem* de la escolástica. Es sorprendente, pero hay dos interpretaciones: esto quiere decir ya sea que Eustrato toma al pie de la letra la tesis de los *Segundos Analíticos* según la cual lo universal que "reposa en el alma", παρὰ τά πολλά es lo universal que "reside en todos los sujetos particulares"; ya sea que lo inteligible se *divide* en conceptos elementales (es decir es aquello a partir de qué ellos están constituidos), contrariamente a los todos materiales que están constituidos a partir de sus elementos. Entonces, una de dos: ya sea (a) corresponde a (1), (2) a (b), (3) a (c), ya sea no, y si (a) corresponde a (1) y (c) a (3), hay que suponer, para tener (2)=(b), que los universales τοῖς πολλοῖς son todos constituidos de partes, *que no pueden existir sin sus partes.*

Eustrato de Niceo y Roscelino de Compiègne: los universales y la mereología

El encuentro entre lenguaje de los universales y problemática de los "todos" indica sin duda la puesta en relación de la pregunta de Porfirio con una problemática desarrollada por Aristóteles en los Tópicos, que la lógica escolar latina ha fijado en la distinción del todo integral y del todo universal, desde Garland le Computiste (*Dialectica*, De Rijk, 1959, p. 103). Se puede pensar que la fusión, en Alberto y Tomás de Aquino, entre el lenguaje lógico de la predicabilidad de lo universal y el lenguaje ontológico de la esencia considerada en el modo de la parte (*per modum partis*) y en el modo del todo (*per modum totius*), a veces

[165] Eustrate, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. Mercken, p. 69, 4-70, 14 (ad 1096a10-14)

bien oscura, corresponde a la fusión de dos problemáticas distintas, la de los universales según el esquema general de Amonio, transmitido por Avicena, y la de los "todos", según el esquema, probablemente él también neoplatónico, transmitido por Eustrato y, más allá, a una fusión del complejo de problemas proveniente de los *Segundos Analíticos* con el complejo de problemas proveniente de los *Tópicos*.

La existencia de una tradición del problema de los universales a partir de la guía de lectura de los *Tópicos*, un enfoque que se podría decir mereológico de lo universal, es una hipótesis plausible, que confirma la emergencia de temas de discusión mereológicos en el siglo XII, en la época en la que el pensamiento tópico tuvo un desarrollo particular gracias a los raros materiales accesibles en esa época de aristotelismo pobre, tal el *De differentiis topicis* de Boecio. Un buen ejemplo del enfoque mereológico es, ya se ha dicho, proporcionado por los seis argumentos de Roscelino y de los roscelinianos, criticados en las *Sentencias según Maese Pedro* atribuidas por Minio-Paluello a Abelardo o a su escuela, argumentos por los cuales el autor de las *Sentencias* explica que sus adversarios trataban de probar que "*todo* no es más que una palabra" (*qui totum solummmode vocem esse confitentur*). Que el vocalismo de Roscelino sea un enfoque mereológico del problema de los universales es innegable. De hecho, si los tres primeros argumentos de su serie tratan sobre conjuntos compuestos de cantidades determinadas de unidades y si los tres últimos refutan proposiciones hipotéticas (Jolivet, 1992, p. 111-128), todos tienen en común el implementar la relación todo/parte, la distinción entre el *totum integrum* (o todo según la cantidad) y el *totum universale* (o todo "según la difusión de una esencia común"), siendo la relación entre las dos series de problemas proporcionada por la "inferencia fundada en el todo" (*locus a toto*), con la doble formulación que da de ella Abelardo, al unir el problema ontológico de la constitución de una cosa ("si un todo existe, no importa cual de sus partes existe necesariamente") y el de la predicabilidad de una propiedad ("si algo es predicado de un todo, ello es de todas sus partes tomadas juntas").

El célebre resúmen de la doctrina de Roselino por Abelardo confirma la dimensión originalmente mereológica de su doctrina: Roselino "atribuía las especies a las solas palabras y hacía lo mismo *para las partes*". La interpretación de la relación parte/todo *in rebus* o solamente *in voce* no es por lo tanto solamente un episodio pintoresco en la historia de la

problemática de los universales. Es una cuestión de fondo, atestiguada en su perennidad por el testimonio inesperado de autores tan opuestos como Eustrato y Roscelin, una cuestión que el nominalismo, volviendo sobre ciertas expresiones de Aristóteles en Metafísica, Z, ha transpuesto en aquella de saber si una "cosa" universal puede ser contenida en diferentes individuos a la vez y que la "mereología" o "cálculo de los individuos" de un nominalista como S. Lesniewski ha tratado en la época contemporánea intentando precisar cuales son las propiedades aceptables de la relación "es una *parte* de" (Küng, 1981, p. 104-105).

Sentido y posteridad de Alberto el Grande

Peripatético que prolonga concientemente la herencia de la exégesis árabe de Aristóteles, Alberto ha hecho de la teoría de los tres estados de lo universal la ocasión de corregir a Platón mediante Aristóteles y de completar a Aristóteles con Platón. Es en él que la reinterpretación emanatista del modelo de Siriano encuentra su plena expresión. Reducida a lo esencial, la modificación que Alberto impone al dispositivo triádico de los universales consiste en insertar un segundo nivel de universales *ante rem* entre el nivel supremo, el de lo universal tomado en la Causa primera, el Dios del *Libro de las causas*, y lo universal *in re*. Ese universal intermedio entre las cosas y el principio de su ser es pues solidario de la tesis fundamental del *Libro de las causas* que distingue la causalidad de la Primera Causa, la causalidad creadora (*per creatrionem*) y la causalidad de las causas intermedias, la causalidad "informadora" (*per informationem*), de las Inteligencias que administran e instrumentan la potencia causal del Primer Principio. Este nuevo universal, que también puede ser descripto como inteligible e inteligente, tanto como formado y formador o como naturado y naturante, es el vector de la emanación. Su lugar en la estructura del universo semi-aristotélico, semi-plotiniano que Alberto hereda, sin saberlo, de sus fuentes árabes dispone a lo universal *ante rem* intermediario a cristalizar sobre él todo aquello que los sistemas anteriores desde el neoplatonismo tardío hasta Avicena, habían tratado de hacer valer de manera aislada. Alberto le coloca por lo tanto libremente etiquetas, para nosotros, disparatadas. Un rasgo central permanece: la absorción del modelo de Siriano en el de Al-Fârâbî. Esa absorción acarrea una relectura positiva del platonismo, que a sus espaldas, no

hace más que traducir en Alberto una sensibilización crecientes a los temas *plotinianos* transmitidos por la nebulosa teórica proveniente de Plotino y del Proclo árabes, una nebulosa en la que el *Libro de las causas*, mayoritariamente atribuido en aquella época a Aristóteles, juega un rol central. Es por lo tanto muy normalmente, en su compleja paráfrasis del *Liber de causis*, coronamiento teológico de la metafísica de Aristóteles, que Alberto, cruzando todas sus fuentes árabes, da su verdadera teoría de los universales en la que, singularmente Platón, a veces tan criticado, encuentra nuevamente un lugar de autoridad mayor.

En el *De causis et processu universitatis*, II, 1, 20, Alberto parafrasea la proposición 4 del *Libro de las causas*, y tal como lo subrayará por otra parte después de él Tomás (para oponerlo sobre este punto a Proclo), muestra – sin no obstante atribuir esa tesis al *Libro de las causas* (que no es citado jamás, sino siempre mezclado en su propia paráfrasis) – que hay, en buen peripatetismo, un solo y mismo Agente increado del ser y de la vida: el Primer Principio o Intelecto. Es en ese contexto, el de la seudo-"teología" de Aristóteles que lleva a espaldas de Alberto la lectura árabe, es decir *plotiniana*, del peripatetismo, que él vuelve a evaluar la *vía platónica* propiamente dicha: la teoría de la creación demiúrgica según Platón. Retomando la noción de sigilación de la cual él había mostrado antes la inanidad cuando en el *De intellectu et intelligibili*, ella servía de teoría de la impresión de las Formas separadas en la materia, la inscribe en lo sucesivo en una perspectiva para él auténticamente peripatética, la de la emanación, de la procesión de las Formas a partir de un Primer Intelecto agente identificado con el Primer Agente universal de todo el ser. En ese nuevo marco doctrinal, el platonismo aparece como una doctrina de la efusión luminosa unida al tema porfiriano del Intelecto paterno. Las Formas, es decir las Formas separadas y las formas participadas en el sentido platónico del término, distinguidas de lo universal lógico (*post rem*), que pronto ni siquiera será más mencionado, tienen tres modos de ser, pues hay un *medium* que prolonga la existencia de la Idea-causa, en una suerte de cadena causal: la luz.

> Se puede tomar las Formas de tres maneras: en el Principio mismo de la emanación, y allí todas están unificadas en el Uno; como emanando (*procedentes*) en la luz difundida por el Primero, y allí ellas difieren según

el λόγος (*ratione*); en la luz detenida (*terminato*) en las cosas, y allí ellas difieren según el ser[166].

La característica del platonismo tal como lo entiende ahora Alberto es la de haber privilegiado la existencia de las Formas *in luminis processu*, dicho de otra manera su estado segundo, el de las Fromas separadas no solamente de las cosas, sino de la Causa primera ella misma. Es el haber realizado las formas a la vez fuera de las cosas, lo cual es legítimo, y fuera de Dios, lo que no lo es. La vía platónica no es por lo tanto incompatible con la teología peripatética, ella solo es un caso particular. Sin haber sabido plantear la existencia de las Ideas divinas, Platón obtuvo de ellas la primera manifestación, su estado radiante, e hizo de ellas el objeto principal de sus análisis. Esto explica algunos de sus errores, pero permite también, una vez su doctrina reubicada en el marco que le corresponde, rectificar su alcance para darle un sentido aceptable. Basta con identificar las Ideas platónicas a las "Formas simples consideradas en la luz de La Inteligencia" según el *Liber de causis*. Para efectuar tal acercamiento, se necesita un término medio; la noción farabiana de 'Formas del mundo" (*formae mundi*) – opuestas a las "Formas de la materia" – lo provee y con razón: ¿las Formas que están en el mundo, de la cuales habla el *De intellectu* de Al-Fârâbî[167], no son ellas acaso, de hecho, la versión "peripatetizada" de las Formas de Platón?

Comentando la proposición 10 del *Libro de las causas* –"Toda Inteligencia está llena de Formas"-, Alberto pone la teoría platónica del sello al servicio de un análisis del poder formador de las Formas de las que las Inteligencias están dotadas, un análisis de la procesión como *formatio*, causalidad unívoca explícitamente ubicada bajo el doble patrocinio de Aristóteles y de Platón. Platón se ve así confirmado en su rol de precursor del aristotelismo árabe, siendo el Demiurgo asimilado a la *Intelligentia agens*, y los dioses secundarios del *Timeo* a las *Inteligencias subalternas* del *Libro de las causas*.

Como lo dice Platón, una forma es llamada forma porque, permaneciendo exterior a las cosas, forma e imprime su imagen en aquellos que ella forma. Ahora bien, solo permanece exterior a las cosas la luz sustancial de la Inteligencia agente. La forma es por lo tanto Uno en el Agente y al

[166] Cf. Alberto el Grande, *DCPU*, II, 1, 20, ed. Fauser, p. 85, 39-44.

[167] Cf. Al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120, 201-121, 232.

> emanar del Agente, se diversifica en la pluralidad. Es para hacer comprender esto que Platón ha utilizado la metáfora del sello. En efecto, un sello es esencialmente una forma que permanece en ella misma inmutable formando todo aquello en lo que se imprime. Por esto ha dicho que todas las cosas naturales procedían de la Inteligencia agente como de un ecmago [sic!] o sello. Y son esas luces de las Inteligencias restituidas a las cosas y aplicadas a ellas que él ha descripto bajo el nombre de formas o Ideas[168].

Haciendo de Platón el padre fundador de la metafísica del flujo, Alberto vuelve a evaluar al mismo tiempo la significación y el alcance de la crítica aristotélica de Platón. Aristóteles no rechazó la teoría platónica de la *formatio*, él solamente criticó de ella la instrumentación conceptual. Es por razones *físicas* que Aristóteles ha criticado a Platón. La teoría de los universales no era mala en su principio – plantear la existencia de formas separadas -, aquello que era malo, era su incapacidad de explicar como esas formas podían *alcanzar la realidad física*.

> Si se me objeta que Aristóteles ha atacado la posición de Platón en la *Metafísica*, respondo que él no la ha atacado de la manera que se dice, sino que él le ha reprochado solamente el haber planteado que las Formas separadas podían transmutar y formar ellas .mismas las cosas. De hecho, es imposible, pues para que haya acción, es necesario que haya contacto, y si no hay acción, no puede haber luego alteración y generación. En cambio cuando, por el movimiento del Cuerpo y la acción de los cuatro elementos, el calor, el frío, lo húmedo y lo seco, que son informados por la forma del intelecto agente, las Formas que son anteriores a las cosas alcanzan la materia y tocan la materia, entonces nada impide que generación o alteración resulten a continuación[169].

Si él hubiera apreciado correctamente el rol del Cuerpo divino – *alias* la *Esfera* de Aristóteles, *alias* la *Naturaleza* (se sabe que, bajo este título retomado por Isaac Israeli, se esconde el Alma inferior del mundo según Plotino) – y más generalmente el de los Cuerpos celestes, si él hubiera sabido pensar el aporte de las cualidades elementales, en resumen, si él hubiera sabido adivinar la teoría aristotélica de la educción de las formas naturales y amalgamar el todo en un verdadero sistema de causalidad universal, Platón habría llegado a los mismos resultados que el

[168] Cf. Alberto el Grande, *DCPU*, II, 2, 21, ed. Fauser, p. 115, 18-31.
[169] *Ibid.*, II, 2, 22; p. 116, 66-77.

peripatetismo. Aquí se piensa en la sentencia de Averroes, frecuentemente retomada por Alberto: "Los platónicos quieren decir como nosotros con sus formae, pero no lo logran."

Al seguir la nueva evaluación del platonismo en Alberto, se ve en qué su realismo de los universales marca una época. Con él, la problemática de lo universal pasa sin moderación del terreno lógico al terreno "natural", es decir metafísico y físico. Ese impulso dado a una relectura cosmológica de la cuestión de lo universal hace volver al *Timeo* por vías imprevistas, largas y trabajosas. Pero es a través de ella que se explican las tendencias pesasdas del realismo metafísico del siglo XV. Si el realismo sobrevive a la crítica ocamista, es porque no lucha solamente sobr el terreno de la lógica y de la semántica, sino sobre el de la *scientia realis*, de la teología natural y de la filosofía de la naturaleza. Así la supervivencia atribuida a lo universal *ante rem* del neoplatonismo por Alberto el Grande escondió otra: la del aristotelismo árabe, con su relectura, casi cosmológica, de lo universal *in re*. Para él, las dos mitades desunidas de la primera cultura filosófica del mundo cristiano occidental, el platonismo y el aristotelismo, se reunieron para oponerse al nominalismo y al conceptualismo. Más que Tomás, Alberto es por lo tanto el primer doctor de la *via antiqua*.

Examinaremos este punto más abajo. Por el momento, basta con observar que la distinción albertiniana entre universales *ante rem*, *post rem* e *in re* –y paralelamente, la focalización sobre la distinción aviceniana de las logicalia y de las intellectualia– tuvo diversas repercusiones. Sirvió evidentemente de fundamento a una de las tesis más características de la escuela dominicana alemana del siglo XIV: la distinción entre universal "lógico" abstracto (o universal de predicación) y universal "teológico" separado (o universal de producción), desarrollada en la línea de la teoría neoplatónica-procliana de la "precontinencia" por Dietrich de Freiberg[170] y Bertold de Moosburg[171]. Ella ha inspirado la doctrina de los albertistas del siglo XV: Jean de Maisonneuve y Heimeric de Campo. Pero ella fue también retomada por los realistas ingleses del siglo XIV, tales como

[170] Cf. Dietrich de Freiberg, *De congnitione entium separatorum*, 10, 1-4, ed. Steffan, in *Opera omnia* II: *Schriften zur Metaphysik und Theologie* ("Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi", II, 2), Hamburgo, Felix Meiner, 1980, p. 176, 1-177, 33.

[171] Cf. Berthold de Moosburg, *Super Elementationem theologicam Procli, prop. 1 A*, ed. L. Sturlese, M. –R. Pagnoni-Sturlese ("Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi", II, 2), Hamburgo, Felix Meiner, 1984, p. 74, 99-102.

Wyclif, en quien la oposición entre universales "lógicos" y "metafísicos" juega, ella también, un rol capital[172].

La doctrina de los universales en Tomás de Aquino

Preocupado por desplatonizar a la vez la teología cristiana, enmendando al augustinismo y por desplatonizar la filosofía, desplatonizando a Aristóteles, Tomás profesa una doctrina de los universales que al mismo tiempo le da la espalda al platonismo propiamente dicho, es decir a la teoría de las Formas separadas, y al avicenismo, en particular al avicenismo latino, que adaptó en contexto cristiano la teoría del Donador de las formas de manera de hacer derivar todo el conocimiento inteligible de la acción del intelecto agente sobre el alma humana (teoría llamada de la *iluminación*). Para realizar ese programa, necesita refutar a Aviceno en el terreno en el que él pretende ser aristotélico, cuando en realidad vuelve al platonismo, pero mediante un *platonismo inconsecuente*. En pocas palabras, él necesita explicar, con Aristóteles, en qué el conocimiento humano es necesariamente dependiente de la sensación, es decir, finalmente, *justificar el empirismo aristotélico* sin por ello sacrificar la dimensión *apriorística* del conocimiento a partir de una derivación integral de lo inteligible a partir de lo sensible.

No se puede comprender el sentido del procedimiento tomasiano si no se ve que adhiere a la gnoseología aristotélica por razones a la vez filosóficas y teológicas. No se trata de inscribir a Tomás en la equívoca constelación historiográfica del *aristotelismo cristiano*. Se trata sólamente de comprender que para él, la psicología de Aristóteles, rama de las ciencias de la naturaleza, es la única que proporciona la antropología filosófica adecuada a la visión cristiana del hombre, es decir capaz de asumir filosóficamente sus requisitos.

Los fundamentos antropologicos de la teoria tomista del conocimiento

La antropología de Tomás de Aquino es a la vez aristotélica y cristiana en la medida en que ella rechaza el dualismo platónico del alma y delcuerpo, y hace de su unión no la marca de una caída original (tema

[172] Cf. Jean Wyclif, *Tractatus universalibus*, II, 2, ed. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 62-63.

evidentemente común a Platón y a la antropología cristiana *platonizante*), sino un "beneficio natural" y radical para el alma misma. En términos filosófico-teológicos esto significa que el estado de separación del alma y del cuerpo es la vez contrario a la naturaleza humana como tal y a la "realización de la *persona* humana" en su singularidad propia. Una antropología no dualista como la de Tomás es una antropología que, fundada *filosóficamente* sobre la idea de una naturalidad de la unión del alma y del cuerpo –es el punto de vista de Aristóteles contra Platón– es también, por esto mismo, capaz de explicar teológicamente en qué la inmortalidad del alma reclama imperiosamente el don gratuito, pero prometido, de la resurrección corporal. Tal es el sentido filosófico y teológico de la antropología tomista: el estado natural del hombre tal como puede pensarlo el filósofo es de ser alma y *cuerpo*, pero la plenitud de la felicidad escatológica de la cual habla el teólogo cristiano no es concebible para otro hombre que ese. En otras palabras: (1) la unión del alma al cuerpo es benéfica y naturalmente exigida para la felicidad (Wéber, 1991, p. 151), (2) la muerte es contra la naturaleza en atención al don "preternatural" mismo –la inmortalidad personal– otorgado al hombre en el momento de su creación (Wéber, 1991, p. 154). El naturalismo aristotélico – y más allá, la idea propiamente cristiana de una naturalidad de la relación hilemórfica – es así en Tomás teológicamente atestiguada: (a) por un deseo natural de felicidad que implica la asunción de un cuerpo inmortal y (b) por un don preternatural de inmortalidad restituido al hombre en el momento de la resurrección. Que una tal teología implica ciertos riesgos es innegable, pero Tomás de Aquino enfrenta tan concientemente los riesgos que lleva la naturalidad de la relación del alma y del cuerpo "hasta en el momento supremo de la felicidad última", a riesgo de coquetear con la tesis "que niega al alma de los justos el acceso, anteriormente a la resurrección escatológica, a la felicidad acabada de la visión beatífica de Dios en su esencia" – una tesis que, retomada a su manera por el papa Juan XXIII (teoría de la visión llamada "diferida"), suscitará en el siglo XIV, un verdadero incendio de la cristiandad.

Ese problema de "pura teología" está intrínsecamente ligado a la cuestión *epistemológica* del conocimiento y, más especialmente, al problema de la distinción entre *a priori* y carácter empírico. De hecho, el problema de la visión de las "almas separadas", anteriormente a la visión llamada "bienaventurada" prometida al hombre *después* de la

resurrección, es decir la reunión del alma y del cuerpo, es un paradigma científico para toda la teoría del conocimiento. A partir de Tomás, los teólogos tomarán la costumbre de plantear el problema del conocimiento humano comparando el conocimiento del hombre en este mundo al del alma separada (y por extensión del Angel, incluso de Dios), como si el conocimiento de este mundo, el del hombre alma y cuerpo, fuera justificable por el empirismo aristotélico, por oposición al conocimiento del alma de los justos, antes de la resurreción, justificable por el no-empirismo platónico. Mediante la teología, por lo tanto y relanzado sobre un terreno nuevo, el debate de Aristóteles y de Platón conoció un destino específico y una repercusión inesperada durante toda la Edad Media tardía. Sin embargo, hay que comprender bien el rol de modelo jugado por esa disociación entre dos *estados* del conocimiento humano: el estado del alma unida al cuerpo, en el hombre viador; el estado del alma separada del cuerpo, en el justo anteriormente a la resurrección. Es *mutatis mutandis*, el mismo tipo de modelización que aquel que permite a Kant plantear la cuestión de la moral distinguiendo al hombre, ser razonable cuyo entendimiento está sujeto a la sensación, y el "ser razonable en general", vástago secularizado del alma separada y del Angel. La originalidad de Tomás es la de mantener hasta el final la naturalidad de la unión del alma y del cuerpo, y de afirmar que el conocimiento del hombre después de la resurrección es superior al del alma separada: es todo el sentido del pasaje en el que argumenta con Agustín contra Porfirio afirmando que "el alma separada del cuerpo no puede obtener la perfección última de la felicidad", razón por la cual Agustín, al final del *De Genesis ad litteram*, plantea que, antes de la resurrección, "las almas de los santos no gozan de la visión divina de manera tan perfecta como después de la resurrección de sus cuerpos".

La antropología tomista es ante todo antidualista: ella se opone resueltamente al "platonismo", es decir a la doctrina que Tomás conoce por intermedio de Nemesio de Emesis, que afirma que el alma está unida al cuerpo "en el sentido en el que un motor está en un móvil" o un barquero en su nave, *sicut motor in mobili et non sicut forma in materia*. Ese antidualismo lo opone por lo tanto a la vez a Platón, a Avicena, pero también, y es lo más sorprendente, al aristotelismo antiplatónico de Averroes, pues lo que él denuncia en Averroes, es la idea platónica del intelecto reducido al simple rol de motor del alma humana, una forma

que él nota en los averroistas de su tiempo, y que se vuelve a encontrar efectivamente, hasta elfinal del averroísmo latino, en particular en Nicoletto Vernia, del cual el *De divisione philosophiae* (1482) sostiene explícitamente que, si el hombre individual está constituido por un cuerpo y una alma *sensitiva* que recuerda e imagina, y ligada a la materia, nace y muere como todas las otras "formas naturales", el alma *intelectiva* en cambio, no informa sustancialmente al individuo, sino preside desde el exterior a sus actividades mentales, como las Inteligencias regulan el movimiento de los cuerpos celestes, no estando el intelecto "apropiado a los individuos más que *como el motor lo es al móvil*". Es por lo tanto una cierta interpretación del hilemorfismo aristotélico que Tomás opone a la vez a Platón y a Averroes. Y es sobre este fondo que hay que apreciar su doctrina del conocimiento en general y su doctrina de los universales en particular.

Tipología del conocimiento intelectual

El estatuto del conocimiento intelectual del hombre en este mundo se define en relación a los otros modos del conocimiento intelectual de las *cosas de la naturaleza*. Dios, ser singular y simple, intelecto por esencia, se conoce él mismo entera y perfectamente, y conoce todo, incluso las cosas naturales, no por intermedio de una *species* distinta, sino por su propia esencia, en la medida en la que todo preexiste en ella de un modo inteligible. Por esta razón él ve todas las cosas no en sí mismas, sino en él mismo, en la medida en que su esencia contiene una similitud de todo aquello que es otro que él (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 14, art. 5). Esta "similitud" no es una imagen, ni un ejemplar, en el sentido de una Forma platónica realmente distinta de su esencia, es una "causa productora" (*causa factiva*) que envuelve todas las perfecciones singulares de las cosas en tanto que ellas de distinguen unas de otras (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 14, art. 6). Los espíritus puros o Angeles conocen las cosas naturales no por su propia esencia, sino por intermedio de formas o especies infusas "congénitas", *per species sibi naturaliter congenitas*, "agregadas a su esencia", que les son comunicadas en el momento de su creación y que son la fuente directa, puramente inteligible, de su conocimiento las almas separadas poseen también un conocimiento de las cosas naturales por medio de las "especies" infusas que reciben "bajo el influjo de

luz divina", un conocimiento que, no obstante, permanece "común y confuso" (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 89, art. 3). Es en relación a esas tres formas de conocimiento intelectual que Tomás define, con Aristóteles, el conocimiento intelectual del hombre en este mundo.

El conocimiento del hombre en esta vida no puede hacerse mediante la contemplación directa de lo inteligible: la unión del alma y del cuerpo exige un *paso por el fantasma*. Ese paso por el fantasma es aquello que Tomás llama la *conversio ad phantasmata*, que es el opuesto del conocimiento *per influentiam specierum a Deo*. La sujeción a lo sensible no es una marca de finitud, es el rasgo constitutivo de una naturaleza. Si, en efecto, "no es por accidente que el alma" humana "está unida a un cuerpo, si ella está unida al cuerpo por la razón misma de su naturaleza" (*per rationem suae naturae*), si, por consiguiente, ella le está unida por su propio bien (*propter melius animae*), es decir para *realizar* su naturaleza, "el modo de intelección por *conversión al fantasma*", que, es un hecho de experiencia (*quod per experimentum patet*), es el suyo de momento que ella está unida al cuerpo es "tan natural al alma como estar unida a un cuerpo", mientras que el modo de intelección "simplemente por conversión a los inteligibles", que caracteriza a las sustancias separadas de los cuerpos, es "contrario a su naturaleza, preternatural" (*praeter naturam*).

La *conversio ad phatasmata*, de la cual Aristóteles observó la necesidad al plantear que "no hay pensamiento sin imágenes", no es por lo tanto el resultado de una caída del alma en el cuerpo (Platón) o de una unión accidental del alma con el cuerpo (Avicena): "El alma está unida al cuerpo para poder obrar según su naturaleza, *secundum suam naturam*" (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 89, art. 1). Defender la tesis aristotélica de la necesidad del *paso por el fantasma* contra la interpretación platónica inconsecuente de Avicena, que afirma que el alma recibe directamente las especies inteligibles del Donador de las formas *a condición* de haberse preparado sumergiéndose en lo sensible, equivale así a explicar y a justificar la doctrina aristotélica de la "inducción abstractiva" de lo inteligible a partir de lo sensible. Ahora bien, esa doctrina reclama un esclarecimiento, pues parece sintetizar si no elementos heterogéneos, por lo menos etapas distintas.

Es para hacer frente a esa tarea que Tomás introduce una distinción entre el objeto y la finalidad del conocimiento intelectual. El objeto del conocimiento intelectual es aquello que él llama "la quididad de las

cosas materiales". Es sobre este punto que él emprende a la vez (a) la comparación entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible y (b) la distinción entre las diversas operaciones del intelecto, lo cual es para él la ocasión de tratar de articular el conjunto, aparentemente discordante, de las tesis enunciadas por Aristóteles.

La teoria del intelecto formal y el embrollo aristotelico

Al comienzo del *De anima*, III, 6, Aristóteles distingue la "intelección de los indivisibles", que "tiene lugar en las cosas en donde lo falso no puede encontrar lugar", y la "composición de nociones", que corresponde a "aquellas que admiten lo falso y lo verdadero" (Tricot, p. 184). Al final del mismo capítulo, aclara esa distinción oponiendo "el intelecto que, teniendo por objeto la esencia del punto de vista de la quididad, está siempre en lo cierto", y "la aserción que, afirmando un atributo de un sujeto, es por consiguiente, siempre o verdadera o falsa" (Tricot, p.189). La costumbre de los comentadores medievales es de distinguir aquí "dos operaciones del intelecto", la "intelección de los simples" y la "intelección de los compuestos", es decir, en el lenguaje de los lógicos del siglo XIII, la intelección de los términos y la de las proposiciones. Para poder desplegar la teoría del intelecto expuesta por Aristóteles en *De anima*, III, 4 y 5, a la luz de la distinción formulada en III, 6, Alberto el Grande agrega al intelecto posible y al intelecto agente (pareja que, según él, define las partes esenciales del alma) una tercera clase de intelecto, el "intelecto formal", desconocido por Aristóteles, para fundar la doctrina de las operaciones del intelecto expuesta en *De anima*, III, 6, y la doctrina del "intelecto práctico" propuesta en III, 7. Concebido como presencia de la "forma de lo conocido" (o del objeto de la acción) en el alma, el "intelecto formal" lleva las distinciones aristotélicas (intelección de los indivisibles, intelección de los compuestos) y no aristotélicas (análisis de la intelección de los compuestos en "intelecto de los principios" e "intelecto adquirido") que se supone responsables de poner en orden la psicología aristotélica permitiendo describir la puesta en marcha de la actividad intelectual a partir del encuentro con el objeto, allí en donde la distinción del intelecto agente y del intelecto posible no hace más que fijar las condiciones de posibilidad del lado del sujeto conocedor.

> El intelecto formal se divide en intelecto simple y en intelecto compuesto. El simple es la inteligencia de los incomplejos. La inteligencia de los complejos está compuesta ya sea por el modo de la enunciación, ya sea por el modo del silogismo o de otra especie de argumentación. En efecto, el intelecto al que se dice compuesto se divide en el intelecto llamado *intelecto de los principios*, el cual, bajo algún aspecto no es innato, en la medida en la que nosotros no recibimos sus principios de otro principio, sino por la ciencia de los términos – una ciencia de los términos que nacen de golpe en nosotros; en cuanto al intelecto entrado en nuestra posesión a partir de otras cosas, aquel que, en los Filósofos, es llamado *intelecto adquirido*, entra en nuestra posesión a través de la investigación, la enseñanza o el estudio[173].

Síntesis de todas las interpretaciones árabes de Aristóteles, la teoría albertiniana del intelecto formal yuxtaponía tesis de origen diferente. La distinción entre (a) intelecto simple y (b) intelecto compuesto, esbozada bajo la forma que se ha visto en *De anima*, III, 6, correspondía al mismo tiempo a la distinción entre aquello que las versiones latinas de los textos filosóficos árabes llamaban (a') "formación" (*formatio*) y (b') "composición de las creencias" (*compositio creditionum*). La "composición de las creencias", condición necesaria "para constituir loverdadero y lo falso", que no era otra que la "composición de nociones" de *De anima*, III, 6, era presentada como el objeto de una "fe" (*fides*). Detrás de esta terminología sorprendente era difícil reconocer las palabras claves de la teoría aristotélica de la intelección: *formatio* (o *formare per intellectum*) daba νοεῖν, *creditio*, νόημα, *fides*, ἀληθής o πίστις (Abelardo parece ser uno de los primeros filósofos medievales que captó esa aproximación, ya que subraya la sinonimia entre *existimatio*, *credulitas* y *fides*, cosa que no comprendió Guillermo de Saint-Thierry, quien, basándose sobre este único motivo, se sintió obligado –como defensor de la fe– a denunciarlo a Bernard de Clairvaux, solicitándole intervenir contra la asimilación de la "fe cristiana a una estimación o a una opinión"[174]).

[173] Cf. Alberto el Grande, *De intellectu et intelligibili*, I, tratado III, cap. 3, ed. Jammy, p. 251b ; trad. A. de Libera, *L'Intellect et l'Intelligible* (« Sic et Non »), Paris, Vrin, próxima publicación.

[174] Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *Disputatio aduersus Petrum Abaelardum*, PL 180, 249 (B1-3): "Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet siue opiniones."

En el siglo XIII, la noción de intelecto formal designaba no un tipo de intelecto, sino la intelección misma, distinguida según el tipo de objetos sobre los cuales ella trataba: aquí simples, allá complejos. Quedaba por explicar lo que significaban las expresiones "los simples" y "los complejos". Para los lógicos, los simples eran los términos, y los complejos, las proposiciones – los enunciados afirmativos o negativos a los cuales el espíritu daba o no su fe, es decir su asentimiento.

Pero esa distinción era, en Alberto como en todos los filósofos, inmediamente recubierta y enturbiada por otra: la intelección de los simples no podía ser asimilada a una simple captación de los *términos* de una proposición. Aristóteles mismo reformula la expresión "intelección de los indivisibles" sustituyéndola al final de *De anima*, III, 6, por intelección "que tiene como objeto la *esencia* del punto de vista de la *quididad*".

La distinción entre intelecto de los principios e intelecto adquirido era ella misma oscura o más bien conceptualmente *saturada*. Al agregar a la noción de intelecto formal una subdivisión del intelecto formal "compuesto" en "intelecto de los principios" e "intelecto adquirido", Alberto se acercaba a la vez a: (1) la distinción aviceniana transmitida por Juan de La Rochelle entre un intelecto "en acto" (*intellectus in effectu*) definido como "dotado de principios, es decir de proposiciones evidentes por sí mismas" (*per se notae*), un intelecto habitual (*intellectus in habitu*) descripto como "que posee las conclusiones que resultan de esos principios, sin no obstante considerarlas en acto", y un intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) planteado como "que considera en acto las conclusiones extraídas de dichos principios"; y (2) una distinción, totalmente diferente, enunciada por Averroes *con la ayuda de términos similares*, en la que intelecto "adquirido"(*intellectus adeptus*) no significaba una consideración actual de las conclusiones extraídas de los primeros principios por oposición a su simple posesión habitual: en el pasaje en el cual pensaba Alberto, el intelecto habitual designaba el *habitus* (es decir la posesión) "de principios no recibidos de un maestro"que se conocen "conociendo simplemente los términos que los componen", y el intelecto adquirido, el habitus de principios "que se adquiere en el contacto con un maestro mediante la enseñanza y el estudio".

Fusionadas en un mismo conjunto, esas diversas fuentes, que supuestamente debían sistematizar el pensamiento de Aristóteles, por el contrario subrayaban su heterogeneidad. Tal como lo presentaba la

teoría del intelecto formal, el proceso del conocimiento intelectual según Aristóteles quedaba poco comprensible. ¿En qué consistía exactamente la intelección de los simples? ¿Qué clase de encadenamiento llevaba a las operaciones subsiguientes?

Uno de los principales partidarios de la teoría del intelecto formal, Juan de La Rochelle, presentaba un argumento simple pero poco coherente. Para él, la primera operación del intelecto posible, la conversión a las formas presentes en la imaginación, determinaba, una vez esas formas abstraídas, es decir desnudadas de los "accidentes de la materia" por la luz del intelecto agente e impresas en el intelecto posible, una "formación del intelecto posible". El intelecto posible así formado, le correspondía realizar tres operaciones: (1) la primera, sobre las quididades; (2) la segunda, sobre las "comprensiones primeras", es decir los principios; (3) la tercera, sobre las conclusiones. La relación entre la formación del intelecto y su primera operación, la aprensión de las quididades, no estaba definida – ¿cómo lo hubiera estado, ya que la función de la noción de intelecto formal era precisamente de enmascarar el hiato dejado por Avicena entre el trabajo sobre las formas sensibles y la recepción de lo inteligible? Además, la operación relativa a las quididades apuntaba manifiestamente a las nociones primeras como ingredientes de los "primeros principios" más que a la esencia o a la quididad de las cosas singulares. En efecto, por todo ejemplo, Juan se conformaba con observar que, mediante la primera operación, el intelecto "conocía aquello que era el todo y aquello que era la parte", que, mediante la segunda, él conocía la proposición, es decir el principio *conocido por sí* (*per se notum*) planteando que cada todo es más grande que su parte, y que, mediante la tercera, conocía la conclusión extraída de la segunda, a saber que cada todo *continuo* es más grande que su parte (*Tractatus*, II § 22; Michaud-Quantin, p. 94). La relación entre el conocimiento de los términos "nacidos de entrada en nosotros", según la expresión de Alberto que parafrasea a Averroes, y los principios "evidentes por sí" era tan poco clara como la yuxtaposición operada entre esos términos y las quididades abstractas de los fantasmas mediante la acción iluminadora del intelecto agente. En el fondo, la teoría del intelecto formal no hacía más que *neutralizar* como por descontado la tensión, ya señalada en Avicena, entre los primeros inteligibles como ideas casi *innatas* (la idea de todo, la idea de parte) y los conceptos quiditativos *abstractos*,

es decir *derivados*, de las imágenes (la quididad *hombre*, la quididad *animal*). Es este embrollo, característico de la primera escolástica, que Tomás ha intentado resolver.

Objeto y fin del conocimiento intelectual según Tomas de Aquino

Al distinguir el objeto y el fin del conocimiento, Tomás arroja una luz nueva sobre los textos. Es conciente que Aristóteles utiliza el término 'intelecto' en varias acepciones y en contextos diferentes. Al plantear que el objeto del intelecto es la "quididad de las cosas materiales", Tomás acoge favorablemente, desde un cierto punto de vista, la tesis según la cual, en la aprehensión de los indivisibles, el intelecto no puede encontrar lo falso. Lo indivisible es aquí toda forma inteligible que viene a imprimirse en el intelecto posible, a informarlo. Ese tipo de conocimiento caracteriza a diversos tipos de conceptos: todos tienen en común el no poder ser falsos. Pero el fin o el objetivo del conocimiento no es la aprehensión de los indivisibles. Es la verdad. Ahora bien, no hay verdad o falsedad, en el sentido aristotélico de los términos, más que allí en donde hay combinación de nociones, es decir proposición, y no hay conocimiento de la verdad más que allí en donde hay conocimiento proposicional, discursivo, y descubrimiento de verdades allí en donde hay raciocinio. La verdad está, según su razón primera, en el intelecto. Hay ciertamente una verdad antepredicativa, una verdad de las cosas, en el sentido preciso en el que una cosa es verdadera cuando ella "tiene la forma propia de su naturaleza" (hay oro verdadero y oro falso). Pero la verdad, en el sentido de Aristóteles, es predicativa. Ella no está por lo tanto tampoco en la aprehensión de la quididad de una cosa. Está en el conocimiento mediante el intelecto de la conformidad de su intelección con la verdad de la cosa. El intelecto no aprehende esa conformidad al considerar que él conoce la quididad de una cosa, sino "cuando juzga que la cosa es necesariamente como lo indica la forma que él aprehende de la cosa": es solamente en ese momento que él "conoce y dice la verdad". Esto, solo lo hace "componiendo y dividiendo". La verdad está así, hablando con propiedad, en el intelecto que compone y divide, y es componiendo y dividiendo términos, proposiciones, silogismos, que el intelecto realiza su finalidad, no al conecer su objeto (*Summa theologiae*, I, 16, art. 1). El

trayecto del conocimiento intelectual, en una palabra el de la ciencia, va por lo tanto del objeto a la verdad mediante el razonamiento.

Siendo esto así, Tomás reorganiza el conjunto de las observaciones imperfectamente articuladas en la teoría del intelecto formal. Como su nombre lo indica, el intelecto "conoce la intimidad de las cosas", "lee en ellas" (*intus legit*), contrariamente al sentido que sólo alcanza sus "accidentes exteriores". Aquello que lee el intelecto es la esencia de la cosa. Pero no se queda en esto. "A partir de las esencias aprehendidas, trabaja de diversas maneras, ya sea razonando (*ratiocinando*), ya sea buscando" (*inquirendo*). En sentido propio, la intelección designa por lo tanto dos clases de captaciones: la primera es la "aprehensión de las quididades"; la segunda, "la intelección de aquello que es conocido para el intelecto *apenas* (*statim*) conoce las quididades de las cosas, como lo son los primeros principios, que son conocidos *en el momento mismo* (*dum*) en el que nosotros conocemos sus términos, por esta razón el intelecto es llamado *habitus* de los principios".

En esa descripción, Tomás no deja lugar a la idea de inneidad o de cuasi-inneidad de los términos compuestos en los primeros principios "conocidos por sí". Que deja entender, es que nosotros conocemos los primeros principios en el momento en el que conocemos sus términos. En sí, una proposición "conocida por sí" es una proposición tal que el predicado está incluido en la razón del sujeto, es decir una proposición de la cual no se puede pensar el sujeto sin que el predicado se *manifieste* (*appareat*) como incluido en su definición. Una proposición *per se nota* nos es así conocida en cuanto nosotros conocemos la "razón del sujeto en la cual está incluido el predicado" (*Quaestiones disputatae De veritate*, 10, *art.* 12). Ahora bien, hay sujetos cuya razón es conocida por todo el mundo, otros cuya razón es solo conocida por los eruditos. Las proposiciones cuyos sujetos son conocidos por todos son evidentes para todo el mundo, aquellas cuyo sujeto no es conocido más que por los eruditos solamente son evidentes para estos. Como ejemplo de proposiciones conocidas por sí por todos, Tomás toma el ejemplo habitual del todo (que es "más grande que la parte" pero a esto le agrega otro, tomado de las *Hebdomades* de Boecio: "Si se retiran cantidades iguales a cantidades iguales, se obtienen cantidades iguales." Ese ejemplo muestra bien a qué apunta: proposiciones cuyos sujetos tienen una definición conocida por todo el mundo. Pero el término 'cantidad' es, como cualquier otro término

primero, concebido por abstracción a partir de lo sensible, incluidos los términos que sólo son conocidos por los eruditos, como 'incorpóreo', que funciona como sujeto en la proposición evidente por sí para el sabio: 'Los incorpóreos no están contenidos en ningún lugar'.

El trayecto del conocimiento es por lo tanto uniforme: primero hay que abstraer la quididad de las cosas sensibles para acceder a los principios conocidos por sí, es decir conocidos por la definición de su sujeto. Cuando Aristóteles deja entender que el intelecto tiene dos operaciones, una por la cual forma las quididades, otra mediante la cual compone y divide, da un esquema válido para todo el conocimiento intelectual. Un principio conocido por sí no es un principio innato ni siquiera casi innato, ni de origen inasignable, como lo sugiere la fórmula de Averroes sobre las "proposiciones primeras de las cuales no sabemos ni cuándo, ni de donde, ni cómo ellas nos vinieron", de la cual Alberto tomaba su definición del intelecto de los principios. Los términos cuya definición es conocida por todo el mundo son obtenidos del conocimiento sensible. Todos los inteligibles primeros son adquiridos sobre el modelo de la aprehensión de las quididades. Es por lo tanto sobre la apreciación de la quididades que Tomás centra su defensa del empirismo aristotélico contra todas las formas de resurgimiento del platonismo que lo parasitan.

La aprehensión de las quididades: especie inteligible y verbo mental

En su descripción de la intelección, Aristóteles no solamente había tratado de derivar los conceptos universales de la experiencia sensible, sino también había presentado a la sensación como un modelo –un modelo *sinérgico*– de la intelección, planteando en particular que la intelección era el acto común, la sinergia, de lo inteligible y de lo inteligente, así como la sensación era el acto común de lo sensible y de lo sentiente. En su análisis del acto de intelección, Tomás retoma la analogía del pensamiento con la sensación, inscribiéndola en el marco general del proceso que lleva del conocimiento sensible al conocimiento inteligible. El proceso que desemboca en la formación de la imagen se convierte así en el modelo estructural del proceso que va de la imagen al concepto. La tradición interpretativa árabe de Aristóteles había insistido sobre la distinción entre la sensación propiamente dicha, la información o "inmutación" del aparato sensorial mediante la forma de lo sensible

(*species sensibilis*), y la formación, es decir la operación de la imaginación entendida como ejercicio de una *vis formativa*, de una capacidad de formar un "ídolo" de la cosa, de producirla o de reproducirla en la ausencia de todo estímulo directo. Esos dos elementos son retomados analógicamente por Tomás en el análisis de la intelección como los dos momentos, las dos caras de un mismo acto. Tal como la comprende Tomás, la intelección de los simples supone dos elementos: (a) la información del intelecto posible mediante una especie inteligible (resultando de la abstracción operada por el intelecto agente); (b) la formación sobre esta base de aquello que, cambiando el sentido a una expresión de Agustín, él llama "verbo mental" o "concepto"o "verbo concebido". Ese "verbo concebido", que se puede también designar con el nombre de "intención", no está pensado según la metáfora *óptica* que rige la teoría de la intuición de la esencia, de la contemplación de la naturaleza en su separación eidética. Aquello que se dice en el verbo es pensado de un modo compositivo, como una definición mental, como el conjunto de los rasgos que elintelecto puede "componer y dividir" después de una asercion. El "verbo concebido" es aquello que el intelecto forma en sí mismo y para sí mismo en vista del juicio.

> Hay en la parte sensitiva del alma dos clases de operaciones. Una reclama solamente une modificación (*immutatio*): es de tal manera que la operación del sentido se realiza en lo que está modificado (*immutatur*) por lo sensible. La otra operación consiste en una formación: es así como la facultad de imaginar se forma para ella misma el ídolo de una cosa ausente o que, incluso, no fue jamás vista antes. Una y otra operación son reunidas (*coniungitur*) en el intelecto. Se observa primero una afección (*passio*) del intelecto posible. Así informado, él forma a su vez una definición, una división o una composición, que son significadas por palabras (*voces*). Aquello que significa el nombre, la *ratio*, es la definición. Aquello que significa la proposición, es la composición y la división operada por el intelecto. Las palabras no significan por lo tanto las especies inteligibles, sino los medios de las cuales el intelecto se dota (*sibi format*) para juzgar cosas exteriores[175].

Bien que las formas utilizadas por Tomás sean ambiguas, parece que sea el intelecto posible el que realiza las dos operaciones descriptas como

[175] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 85, 2 *ad* 3m.

"conjuntas" o "reunidas": la recepción de la *species* y la formación del concepto. La operación del intelecto posible es así doble, no se trata de la simple recepción de una forma, es también la producción de un contenido mental, presentado como una "definición mental", la "razón" significada por el nombre, es decir el "λόγος de la esencia" del cual hablaban las *Categorías*. La tesis de Tomás es que ese λόγος no es un enunciado. La dsitinción hecha por Aristóteles en *De anima*, III, 6, entre la intelección de los simples y la de los compuestos se encuentra así justificada, al igual que la presentación de esta intelección luego de la descripción de las condiciones de la abstracción y de la recepción dada en III, 5. El hiato entre los dos capítulos del *De anima*, III, es así llenado por la articulación en un mismo acto de la inmutación del intelecto posible por la *species* inteligible abstracta del *phantasma* y la producción del verbo mental indispensable para la "segunda operación del intelecto", entendida como "composición y división" en donde lo verdaderoy lo falso encuentran su lugar. La definición mental puede ser caracterizada en ese sentido preciso como una "definición no compuesta" (Marenbon, p. 126): el contenido mental designado por la expresión *verbum conceptum* no es por lo tanto un enunciado del tipo 'un x es un p, q, r', sino un conjunto ordenado de rasgos del tipo 'p, q, r'. Al caracterizar la definición mental así entendida como *similitudo* de la cosa extramental, Tomás no hace por lo tanto del concepto mental una representación de la cosa. La especie inteligible activa al intelecto posible mediante una forma abstracta del *phantasma*: esa forma es lo que queda del *phantasma* después que él ha sido despojado de todos los elementos que vienen de la cosa como presente, pero el intelecto posible así activado produce un concepto que es la serie ordenada de los rasgos residuales. Aquello que está en ese momento presente en/dentro del intelecto posible no es ni una cosa ni la representación de una cosa, es un concepto quiditativo que puede ser luego aplicado a una cosa. Esta aplicación toma la forma de un juicio. La distinción entre verdad de la cosa y verdad en el intelecto se encuentra así justificada, así como la distinción entre objeto del intelecto y objetivo del intelecto. El intelecto no llega a su fin más que conociendo las cosas, es decir formando un juicio que afirma que 'un x es un p, q, r', es decir que aplica el concepto a una cosa, componiendo o dividiendo, en una proposición mental, 'x' y 'p, q, r'. Para que haya conocimiento intelectual de una cosa, es así necesario que haya dos "similitudes". La primera es

la especie inteligible, la segunda la definición mental producida por el intelecto posible activado por la *species*.

Se vuelve a encontrar aquí transpuesta la exigencia marcada por Siriano de una articulación entre la formación del concepto por inducción y la "movilización de las Formas psíquicas": la producción y la recepción de la *species* inteligible desencadena otro tipo de movilización, no la proyección de uan Forma poseída de antemano, sino la formación de un concepto aplicable a las cosas en un juicio – un juicio sobre el cual el intelecto debe poder reflexionar para juzgar acerca de su verdad, es decir de su adecuación a la realidad.

Las dos similitudes no son producidas de la misma manera, ellas son del mismo tipo: ambas son *media quo*. La especie inteligible y el concepto quiditativo son aquello mediante lo cual la cosa es conocida. La *species* es abstraída del fantasma de una cosa, de un x, digamos x^1; la definición mental es formada para ser aplicada a todos los x: 'x^1, x^2, $x^3 \cdots x^n$'. El concepto mental no es la representación de x^1. Hay conceptos mentales que no son conceptos de ninguna cosa, por ejemplo 'razonable, animal, cuadrúpedo'. Un tal concepto no es ni verdadero ni falso en sí, pero se convierte en falso por accidente si yo formo el enunciado 'Hay animales razonables de cuatro patas'. Puedo ver un asno y formar el concepto 'animal, razonable, mortal', ese concepto no es ni verdadero ni falso, pero se convierte en falso por accidente una vez insertado en la proposición mental 'Un asno es un animal, razonable, mortal', pues esa proposición es falsa.

Siendo al mismo tiempo un *medium quo* como la especie inteligible, el verbo mental es sin embargo de otro orden que la especie. Tiene una función operatoria, sirve *para hacer algo*, para llegar al conocimiento de las cosas. Antes de realizar una casa, el arquitecto debe producir su modelo en su espíritu. Esta forma no está tomada de la materia, no es abstracta del φντασμα de una casa existente. Está destinada a producir una casa nueva. Es por ella que el arquitecto piensa en lo que debe hacer. Tomás se sirve de esa comparación para hacer comprender en qué consiste la definición mental. Es aquello que el intelecto produce en él mismo para poder *hacer algo*, a saber *conocer* las cosas, llegar a su objetivo, que es aquello que Aristóteles llama intelecto (intelección) *teorética* y Tomás, que retoma la expresión de las traducciones latinas de Averroes: "intelecto especulativo" (por oposición al intelecto "práctico", analizado

por Aristóteles en *De an.*, III, 7). El verbo concebido es el término de la actividad del intelecto posible, la especie inteligible su punto de partida o principio. Ambos son intermediarios para el conocimiento de las cosas.

> En el caso del intelecto especulativo, la *species* que informa al intelecto y hace que él piense en acto es el primer *quo intelligitur* y por el hecho que el intelecto es activado (*effectus in actu*) por un tal forma, él puede actuar (*operari*) formando las quididades de las cosas así como componiendo y dividiendo, de manera que la quididad formada en el intelecto, así como la composición y la división son el producto de su acción (*operatum*), que permite al intelecto llegar al conocimiento de las cosas exteriores: es por lo tanto un segundo *quo intelligitur*[176].

El problema de lo universal: naturaleza común y esencia

La problemática de los universales no ocupa un lugar central en el pensamiento de Tomás. Es en un texto de juventud, el *De ente et essentia*, que él dio la formulación más completa. El horizonte de su problemática no es Porfirio y Boecio, sino Abiceno y la escolástica de los años 1250. Es de ese fondo común que él extrae ciertas tesis que han pasado sin razón por características del tomismo, como (a) la distinción neoplatónica de los tres estados de lo universal ("lo universal *ante rem* es causativo, él es causa de las cosas, de la manera en la que un artesano tiene en su espíritu una forma universal de la cual él produce por parecido una pluralidad; lo universal *in re* es aquello que es predicado de las cosas, como la naturaleza común existiendo en las cosas; lo universal *post rem* es algo abstracto a partir de las cosas", *In II Sent.*, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 2), sobre la cual volveremos más abajo, o (b) aquella, típicamente aviceniana, de las tres maneras de considerar una naturaleza ("Hay tres maneras de considerar una naturaleza. Según el ser que ella tiene en los singulares, según su ser inteligible, según una consideración absoluta que trata solamente sobre aquello que le pertenece por sí", *Quodlibet* 8, *quaest.* 1, *art.* 1). La originalidad, de Tomás no reside así ni en la tesis de la indiferencia de la esencia ni en la distinción de sus estados. Ella no reside tampoco en la torsión que él impone a lo universal *ante rem*

[176] Cf.Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, 3, art. 2, ed. Léonine, p. 104.

asimilándolo a las Ideas divinas, sino (A) en la manera que él reformula la doctrina aviceniana de la esencia y (B) en la articulación de la esencia y de los predicables porfirianos. Utilizando una distinción, probablemente extrapolada de Alberto el Grande, entre la esencia *tomada como parte* y la esencia *tomada como todo*, él complejiza en una tipología de los diversos modos de consideración de la esencia el esquema aviceniano de los tres modos de consideración de la naturaleza. Una esencia puede, en efecto, ser considerada:

(1) como parte (*per modum partis*);
(2) como separada (como 'cosa' existiendo fuera de los singulares);
(3) como todo (*per modum totius*), es decir:
(3.1) en sí misma (según su 'razón' propia),
(3.2) según el ser que ella tiene en esto o en aquello, es decir:
(3.2.1) según el ser que ella tiene en los singulares,
(3.2.2) según el ser que ella tien en el espíritu

El modo (2) corresponde a la Idea platónica. Tomás no afirma su existencia, por el contrario, plantea que la Idea corresponde a una manera de considerar una esencia, reservándose en el punto (B) de probar su legitimidad.

(A) La distinción entre *modum partis* y *modum totius* es fundamental. Ella retoma la distinción albertiniana entre *forma partis* y *forma totius* tomada de Aristóteles (*Fis.*, I, 186b25). *Forma* equivale aquí al griego λόγος, tomado en el sentido de *fórmula*, no en el de *forma*[177]. La cónfusión entre los dos sentidos de λόγος: λόγος-fórmula y λόγος-forma, hace ininteligible la teoría de la *forma partis* y de la *forma totius*. Hay que darle por lo tanto el sentido original que ella tiene en Aristóteles. En *Física*, I, 186b25, este observa que, "sean cuales sean las partes o los elementos de una definición, su definición no contiene la definición del todo" (Carteron, p. 35), queriendo decir simplemente que, en la definición "del bípedo [el texto dice desgraciadamente "en el bípedo"], no hay definición del hombre, ni el blanco [*i.e.* en la definición del blanco], la del hombre blanco". Cuando Alberto el Grande plantea que "la forma del

[177] Acerca de la distinción de los dos sentidos del λόγος (λόγος-fórmula y λόγος-forma), cf. B. Cassin, "Enquête sur le λόγος dans le traité *De l'âme*", *in* G. Romeyer-Dherbey (ed.), *Etudes sur le "De anima" d'Aristote*, Paris, Vrin (en prensa).

todo es aquello que es predicable de todo el compuesto, como hombre es la forma de Sócrates", las dos acepciones de la palabra *forma*, es decir las dos acepciones de la palabra λόγος, se chocan: el λόγος-fórmula y el sinónimo de μορφή. Por no ver ese choque numerosos autores medievales (e intérpretes modernos) han comprendido la distinción *forma partis / forma totius* como una sobreimposición de la ontología platónica con la de Aristóteles, trayendo subrepticiamente las Formas de Platón dentro del hilemorfismo aristotélico. Nada de eso: el compuesto Sócrates está compuesto por una materia y una forma en el sentido λόγος-μορφή. Esta forma, que es llamada *forma partis* ("forma de la parte"), es la forma en el sentido de λόγος-μορφή de la materia. La forma del todo, que es llamada predicable de este compuesto, no es una forma en el sentido de λόγος-μορφην, es una forma en el sentido de λόγος-fórmula.

Aun si es, como todo el mundo, víctima semánticamente del choque de los dos sentidos de *forma*, Tomás de Aquino no hace ontológicamente esta confusión. El distinfue claramente las partes esenciales de un compuesto – su *forma* (la "forma de la parte") y su materia (la otra parte) – y la "*fórmula* del todo". Se sabe que Tomás profesa la doctrina de la unidad de las formas sustanciales, según la cual hay para cada compuesto una sola forma donadora de ser. Si se toma al compuesto Sócrates, a saber un hombre singular, es necesario, desde el punto de vista de la ontología tomista, decir que es la forma sustancial de Sócrates que lo hace ser: esta forma no es ni la humanidad ni la socratidad, "monstruos" platónicos, sino el alma, más precisamente el alma intelectiva de Sócrates. Aquello que hace ser el compuesto, es por lo tanto la forma de la parte, no la forma del todo. Bien que esto sea difícil de captar de buenas a primeras, hay que distinguir de tal manera cuidadosamente la "forma de la parte" (en donde forma tiene el sentido de λόγος-μορφή) y la esencia considerada *per modum partis* (según un λόγος-fórmula, una fórmula definicionalmente *parcial*).

Si se toma como sinónimos a las expresiones 'la esencia del hombre', 'la esencia humana' y 'la naturaleza de la especie hombre', se pueden presentar de esta manera las tesis de Tomás. Sean los nombres 'hombre' y 'humanidad'. El primero es un término concreto, el segundo un término abstracto. Esos nombres significan ambos la esencia del hombre o la naturaleza de la especie, pero de manera diferente. El término concreto 'hombre' significa la esencia humana *per modum totius*, es decir bajo

el ángulo de su fórmula definicional completa: 'sustancia + cuerpo + animado + razonable' (que, ontológicamente, equivale a *cuerpo animado por un alma racional*); como tal, ella no excluye la designación de la materia (una de las dos partes esenciales de *cada* compuesto hombre), es decir la materia designada, Occam dirá *particular*, con la cual cada hombre está compuesto. Dada la manera como él significa la esencia humana, el término concreto 'hombre' es por lo tanto predicable de cada hombre. En cambio, el término abstracto 'humanidad' significa la esencia humana *per modum partis*, es decir la esencia considerada exclusivamente como "aquello mediante lo cual el hombre es hombre" o "aquello de donde al hombre le viene el ser hombre", es decir bajo el ángulo de una fórmula definicional que no contiene más que 'aquello que pertenece al hombre en tanto que él es hombre".

De qué habla Tomás? Es lo que revela un texto paralelo al *De ente: In I Sententiarum, distinctio* 23, *quaestio* 1, *articulus* 1. Aquello que está concernido, es la naturaleza común considerada "con precisión hecha de la materia designada"; El término abstracto 'humanidad' no es predicable de los individuos, pues él significa la humanidad de un individuo con precisión hecha de aquello que hace de él un individuo. En esas condiciones, no hay para Tomás ninguna paradoja al decir a la vez (1) que 'Sócrates es una esencia' (pues 'esencia' es tomada aquí bajo el ángulo de la forma definicional completa, *per modum totius*), es decir una sustancia corporal animada razonable, y (2) que 'la esencia de Sócrates no es Sócrates' (pues 'esencia' es tomado aquí bajo el ángulo de la fórmula definicional parcial, precisión hecha de todo aquello que hace de Sócrates *una* esencia) – es la esencia (el todo), *menos* aquello que lo individualiza (a saber la *designación* de la materia, la ontología de Tomás no admitiendo otro fazctor de individuación que la materia). Es sobre esta distinción que se termina el análisis de aquello que es "significado por el nombre de esencia *en las sustancias compuestas*".

(B) Tomás pasa luego a otro *problema*. El analiza como "aquello que es significado por el nombre de esencia *se remite a las nociones de género, de especie y de diferencia*", *i.e.* cómo la esencia se articula con los *predicables* de Porfirio. La cuestión es tratada bajo el ángulo de la "conveniencia". Se la puede formular así: ¿según qué modo de consideración de la esencia los predicables le convienen? La respuesta de Tomás, siguiendo la grilla inicialmente propuesta, consiste en tres tesis principales:

(1) Los predicables de género, de especie y de diferencia no convienen a la esencia considerada *per modum partis* (*i.e.* según el λόγος-fórmula de lo universal), a saber: el λόγος-fórmula de género o de especie o de diferencia no conviene a la esencia o naturaleza *tomada de manera absoluta*.

(2) Ellos no convienen tampoco a la esencia tomada como una "cosa existiendo fuera de los individuos", es decir a la Idea platónica, pues, si tal fuera el caso, los géneros y las especies no se predicarían de los individuos (ya que no se puede decir que Sócrates es aquello que está separado de él), y de todas maneras, el conocimiento de la esencia separada no serviría de nada, ya que ella no serviría para conocer a los singulares.

(3) Ellos no convienen a la esencia más que "como significada por el modo del todo".

Sin embargo, como hay diversas maneras de considerar la esencia como significada por el modo del todo: (3.1) en ella misma (según su 'razón' propia), (3.2) según el ser que ella tiene en *esto* o en *aquello*, *i.e.*, (3.2.1) según el ser que ella tiene en los singulares o (3.2.2.) según el ser que ella tiene en el alma, los diversos modos de consideración de la esencia *per modum totius* dan lugar a un nuevo análisis, del cual se puede formular así los resultados:

(3.1) La universalidad (*ratio universalis*, literalmente "la razón de lo universal") no conviene a la esencia tomada en ella misma.

(3.2.1) La universalidad no conviene a la esencia según el ser que ella tiene en los singulares.

(3.2.2.) La universalidad conviene solamente a la esencia según el ser que ella tiene en el alma omás bien en el intelecto.

La tesis tomista sobre los universales es por lo tanto la de Aristóteles vista por Averroes: los universales están solamente en el intelecto. La originalidad de Tomás es la de llegar a esa tesis utilizando la ontología de Avicena, ya que él le retoma la teoría de la indiferencia de la esencia y la distinción entre la esencia y el ser. Desde este punto de vista, hay que que observar la desconexión de las formulaciones entre (3.1) y (3.2. 1-2). La primera fórmula no menciona al ser: se trata de considerar a la esencia en el sentido en el que "nada es cierto de ella sino aquello que le conviene como tal", *i.e.* en el sentido en el que ella solo incluye aquello que está en su definición. Las otras dos hacen intervenir dos modos de ser diferentes.

Es posible preguntarse qué es lo que distingue a la esencia *ut pars* y la esencia *absolute considerata*. La respuesta es evidente. La esencia *ut pars* interviene en el marco de un problema preciso: se trata de saber qué tipos de términos que significan la esencia se predican de los individuos. Es para explicar por qué sólo los términos concretos se predican de los individuos que Tomás plantea que los términos abstractos significan la naturaleza de la especie, o la esencia, "sin la materia designada que es principios de individuación" y no son por lo tanto predicables de los individuos, mientras que los términos concretos, que significan *todo aquello que está esencialmente en los individuos* (a saber una forma y una materia), son predicables de los individuos. La ersencia significada *ut pars* no es por lo tanto la esencia considerada de manera absoluta en sí misma.

La esencia considerada en sí misma no es tampoco la esencia tomada como una cosa existiendo fuera de los individuos. Considerar a la esencia en ella misma, es considerarla *no en tanto que está en esto o en aquello* (y no en tanto que no está en esto o en aquello). Es considerarla del punto de vista *no de aquello que ella es en sí misma*, sino de aquello que le conviene no en tanto que ella *está* (a) en un sujeto o (b) en el alma. La esencia así considerada es la esencia *indiferente* de Avicena. La diferencia con Avicena es que allí en donde éste dejaba problemáticamente lugar a un *ser de la esencia* o de la naturaleza considerada en ella misma, ser *anterior* al ser que ella tiene en un sujeto y a aquel que ella tiene en el alma, Tomás no plantea que la consideración de la esencia en ella misma impone reconocer a un "ser propio" de la esencia. La consideración de la esencia en ella misma trata sobre su *ratio propria*, no sobre su *esse proprium*: "La naturaleza del hombre considerada absolutamente hace abstracción (*abstrahit*) de todo ser, pero de manera que ella no excluya a ninguno." Contrariamente a la esencia *ut pars* y a la esencia tomada como una "cosa existiendo fuera de los individuos", que no eran predicables de ningún individuo, la "naturaleza considerada absolutamente es predicada de todos": de hecho, al atribuir una esencia *E* (hombre) a un individuo *x* (Sócrates), no se le atribuye ninguna propiedad *P* que *E* no tendría en la medida en la que ella *está* en éste o en aquel, sino únicamente aquella que ella tiene en su definición.

Dicho de otra manera: el rechazo del *esse essentiae* y la distinción real de la esencia y del ser funda la posibilidad de la *predicación* esencial. Para poder ser predicada de una pluralidad de sujetos, la esencia no debe

tener un ser propio. En cambio, ella tiene "un ser doble", es decir dos seres: uno en los singulares, el otro en el alma, y "según cada uno ella está acompañada por accidentes". El ser que ella tiene en los singulares o en el alma no pertenece a la naturaleza en ella misma (considerada según su noción, su λόγος-fórmula, propio). Encontrando nuevamente una estructura argumentativa parcialmente esbozada por Aristóteles y, en su lenguaje, por Abelardo, Tomás plantea por lo tanto que es falso decir que "la esencia del hombre como tal tiene ser en ese singular, pues (1) si ser en ese singular convenía al hombre como hombre, él no estaría jamás fuera de ese singular; y (2) si convenía al hombre como hombre de no estar en ese singular, él no estaría en él jamás". Aquello que es cierto decir, en cambio, es que "le corresponde al hombre, *no en tanto que él es hombre*, ser en este singular o en aquel singular o en el alma".

Sobre esta base, las tesis (3.1) la universalidad no conviene a la esencia tomada en ella misma, (3.2.1) la universalidad no conviene a la esencia según el ser que ella tiene en los singulares y (3.2.2) la universalidad conviene solamente a la esencia según el ser que ella tiene en el intelecto, caen por su peso. La naturaleza considerada en sí misma (ni en la cosa ni en el intelecto) no es ni universal ni particular. La naturaleza considerada en los individuos no tiene la unidad exigible de un universal, unidad que haría de ella "algo de uno conveniente a todos los individuos": ella está multiplicada en los diversos individuos. "Queda por lo tanto que la noción de especie llega a la naturaleza humana según el ser que ella tiene en el intelecto." La esencia humana en el intelecto tiene "un ser abstracto de todas las condiciones individuantes": es según ese ser que la universalidad es atribuida a la esencia. No obstante, y es la última tesis: la naturaleza en el alma es *a la vez universal y singular.*

Esta tesis de apariencia contradictoria parece retomar los absurdos denunciados en el siglo XII por Abelardo, según los cuales una misma *cosa* sería a la vez universal y particular. No obstante, Tomás no habla de una cosa, sino de una *natura intellecta*, de la naturaleza pensamiento, es decir del *concepto de la naturaleza*. Sea, por ejemplo, la *natura intellecta* 'hombre', es decir el concepto de la esencia *hombre*. Decir que ese concepto es universal, es decir que "se remite a una pluralidad de cosas fuera del alma, porque él es la similitud de todas", en síntesis, que es el concepto de varios individuos. Decir que es singular, es decir que él "es una cierta especie pensada particular", en tanto que tiene al ser en

este intelecto o en aquel intelecto. Es por lo tanto como concepto que el concepto es singular y como concepto de varias cosas que él es universal. Esas dos propiedades son distintas;

De tal manera, Tomás, hablando con propiedad, no es ni realista ni conceptualista. Sólo es universal la *natura intellecta*, la esencia en el intelecto, pues la universalidad (el hecho que ella sea una similitud de varias cosas) es un accidente que acompaña al ser que la naturaleza tiene en el intelecto. La *natura* no es universal en ella misma (sino todos los individuos de los cuales ella es predicada serían ellos mismos universales). Pero, recíprocamente, es precisamente la naturaleza tomada en ella misma que es predicada de los individuos y no la *natura intellecta* (sino 'x es un hombre' significaría 'x es el concepto de hombre') ni evidentemente la naturaleza según el ser que ella tiene en los singulares (sino, la naturaleza humana en x siendo idéntica a x, al plantear que 'y es un hombre', se identificaría x e y). Queda que, sean cuales sean las precauciones tomadas, Tomás retoma para la naturaleza o esencia, el esquema neoplatónico de los tres estados de lo universal: es la *misma* naturaleza que es considerada en sí misma y según los *dos* seres que ella tiene en los singulares y en el alma. En un pasaje célebre de su comentario sobre el *De anima*, Tomás llama a esta naturaleza *natura communis*. El abre el camino a la reflexión de Duns Scoto y a las críticas de Occam.

La doctrina modista de las intenciones

La distinción entre intenciones primeras, conceptos de cosas, e intenciones segundas, conceptos de conceptos, es una innovación de la baja Edad Media: en el siglo XIV, la mayoría de las grandes doctrinas de los universales, comenzando por la de Duns Scoto, incorporan una versión de ella. Fuera de la evidente influencia de la psicología intencional de Avicena, se la puede, no obstante, hacer remontar parcialmente a un tema de la Antigüedad tardía: la distinción lógico-gramatical entre nombres de primera y de segunda imposición. Probablemente proveniente de los comentarios neoplatónicos de Aristóteles y de Porfirio, se aplica generalmente a las expresiones técnicas del metalenguaje gramatical ('nombre', 'verbo'), pero en Agustín y en Boecio, está extendida a los cinco predicables lógicos. Según, Boecio, las expresiones de segunda imposición o "nombres de nombres" (*nomina nominum*) son empleados

metafóricamente (*secundum figuram*). Este análisis es reformulado en la Edad Media, en un marco proposicional, mediante el recurso a la noción de "suposición" (referencia) de los términos sujetos de enunciados en los cuales el predicado no puedo ser relacionado con una cosa individual extramental, el sujeto es puesto por él mismo (suposición material: '*Hombre* es un sonido') o por un concepto (suposición denominada "simple": '*Hombre* es una especie'). La distinción de las "suposiciones" está solo parcialmente ligada a la problemática de las *intentiones*. Tiene así un desarrollo autónomo: teoría de las suposiciones y teoría de las intenciones cubren campos tan diferentes como lo son originariamente los problemas de referencia y de significado. Es recién en el siglo XIV, en el nominalismo occamista, que los dos conjuntos son articulados en una sola teoría: la teoría del signo. La absorción del lenguaje analítico de las *intentiones* en el de las *suppositiones* es la marca de un cambio de paradigma filosófico, que ve la inscripción de la problemática de la intencionalidad en la de la referencia. Ese giro, operado por Occam, es solidario de una nueva psicología centrada en la definición del concepto mental como signo, una definición que le permite reducir a la vez semiológicamente y psicológicamente a la *intentio* (ver recuadro).

Al volver a centrar la problemática de las intenciones sobre la de los conceptos mentales entendidos como signos, Occam opera no obstante una reducción que se inscribe ella misma en una discusión tradicional. Si, como lo afirma Occam, las "intenciones" son "entidades mentales que, por naturaleza, significan alguna cosa" (*entia in anima nata significare aliquid*), uno puede efectivamente preguntarse si no son puras "ficciones" (*figmenta*), simples "seres de razón" (en ese caso, no hay ninguna distinción real entre primeras y segundas intenciones, conceptos de cosas y conceptos de conceptos), pero como, en su condición de actos de intelección, no se puede no atribuirles un cierto modo de ser específico, desde fines del siglo XIII, se toma la costumbre de interrogarse sobre el estatuto ontológico de las intenciones, especialmente de las intenciones segundas: "Son alguna cosa o nada?", lo cual, al mismo tiempo, determina una etapa específica en la historia de los universales.

GENESIS DE LAS TEORIAS MEDIEVALES DE LA INTENCIONALIDAD

En el siglo XIII, el marco primero de la problemática de las intentiones es, en la línea de la tradición árabe, fuente inmediata de la noción, la cuestión de las relaciones de subordinación entre gramática y lógica. Un buen ejemplo de esa primera tendencia es el comentario del *Volumen maior* de Prisciano atribuido a Robert Kilwardby, que distingue los principios de la gramática, los "modos de significar (*modi significandi*) o de cosignificar (*consignificandi*) generales o especiales de las palabras (*dictionum*)", y aquellos de la lógica, las "intenciones comunes fundadas en las cosas" (*fundatae in rebus*), para mostrar que hay entre ellos una "disparidad" que prohibe toda subordinación. La conclusión del autor es que la gramática no se subordina a la lógica[178]. Esta "separación" de los principios de la lógica y de la gramática será precisada y matizada en el universo doctrinal de los *Modistae* en donde, definidas como "seres de razón fundados sobre modos de ser" de las cosas (*entia rationis fundata super modos essendi*), las intenciones serán discutidas en paralelo con los modos de significar (*modi significandi*), de ahora en adelante la analogía, reconocida entre análisis gramatical y lógico reposa sobre el paralelismo estructural de la relación entre *voces y modo essendi* (a través de la *rationes significandi* y *consignificandi*) y el intelecto y *modi essendi* (a través de las *intentiones primae y secundae*).

Una vez planteado ese marco general, la evolución de la problemática de las *intentiones* se desarrolla principalmente a nivel de la definición del objeto de la lógica. Es en la época de las *Summulae dialectices* de Roger Bacon (hacia 1250) que la definición aviceniana de la lógica ("el sujeto de la lógica, son las intenciones segundas en tanto que aplicadas a las intenciones primeras") hace su entrada. En Bacon mismo, la definición del objeto de la lógica entendida como *habitus* intelectual (capacidad, costumbre de "discenir lo verdadero de lo falso") hace explícitamente intervenir la distinción aviceniana de las intenciones: "A partir de las intenciones primeras, como *hombre*, se abstrae una intención común, que es lo universal en lógica, lo que muestra bien que la lógica trata sobre las intenciones segundas aplicadas a las primeras[179]." En el siglo

[178]178. Cf. K. M. Fredborg *et al.*, "The Commentary on *Priscianus Maior* Ascribed to Roberto Kilwardby", *CIMAGL*, 15 (1975), p. 27

[179] Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, ed. F.

XIII, la determinación del objeto de la lógica verdadero lugar común epistemológico, se hace en tres direcciones:

(a) distinción con la gramática, en la oposición entre las intenciones segundas conectadas por el intelecto a las propiedades de las cosas (intenciones lógicas) y las intenciones segundas consideradas como propiedades de los nombres de las cosas (intenciones gramaticales);

(b) distinción con la física, asignada al nivel de género de abstracción efectuada: "abstracción de una intención a partir de una cosa", lo cual es el modo de determinación del ente físico, "abstracción de una intención a partir de una intención", lo cual es el modo de determinación propio de la lógica;

(c) distinción con la metafísica, que, en el género y la especie como principios de los accidentes, reconoce a "esencias simples y separadas", o a intenciones primeras, mientras que la lógica no ve en ello más que intenciones segundas fundadas sobre esas esencias.

Esta triple distinción, que supone la entrada del corpus aristotélico-aviceniano, tiene un invariante: sea cual sea el aspecto considerado, el objeto de la lógica permanece constituido por las intenciones segundas.

La reducción occamista de la intencionalidad

En Guillermo de Occam, la distinción entre intenciones primeras e intenciones segundas recurre al concepto de suposición: "En sentido estricto se llama intención primera a un nombre mental destinado a ser término de una proposición y a suponer por una cosa que no es un signo, como los conceptos de hombre, de animal, de cuerpo y de sustancia y más brevemente, todo los [nombres] mentales que significan naturalmente cosas singulares que no son signos" (*Quodlibet*, IV, *quaest.* 35).

M. Delorme ("Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi", VIII), Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 71.

Al no admitir Occam ninguna entidad intermediaria entre signos y objetos[180], la intención segunda es definida como un concepto que significa "naturalmente" varias intenciones primeras y que puede "suponer por" ellas en una proposición. Presuponiendo al mismo tiempo la noción de suposición del término, la diferencia entre primera y segunda intención remite no obstante a la noética, ya que todas las intenciones son "cualidades que existen en el intelecto" o también "actos de intelección" que significan ya sea cosas que no son signos, ya sea los signos de esas cosas: "Está claro que las intenciones primera y segunda se distinguen realmente, pues la intención primera es un acto de intelección que significa cosas que no son signos, mientras que la intención segunda es un acto de intelección que significan intenciones primeras." Es como "*signos* mentales", no como entidades intencionales, que las *intentiones* son "seres reales" (*entia realia*), es decir como verdaderas *cualidades* "que existen subjetivamente en el intelecto" y no objetivamente, como conceptos dotados de un ser específicamente distinto del ser real: el "ser objetivo" (*esse obiectivum*). A la definición de la *intentio* como "alguna cosa en el alma" hace eco por lo tanto la de la *intentio* como "verdadero ente real": "La intención es alguna cosa en el alma, un signo que significa naturalmente alguna cosa por la cual puede suponer o que puede formar parte de una proposición mental (*Summae logicae*, I, 12)"; "las intenciones segundas no menos que las intenciones primeras son verdaderamente seres reales, porque son verdaderamente cualidades que existen subjetivamente en el intelecto" (*Quodlibet*, IV, *quaest*. 35). La noción de subjetividad aquí empleada no es la "subjetividad" en el sentido moderno del término, es la subjetividad en el sentido de Aristóteles, la del sujeto o substrato individual, aplicada al alma o al intelecto.

El *subjetivismo* no es propio del occamismo solamente. Acerca de la cuestión de saber si las *intentiones*, como puras entidades intencionales (*obiective*), tienen un estatuto ontológico diferente del de las ocurrencias mentales efectivas que existen (*subiective*) como cualidades del espíritu, objetivistas y subjetivistas se oponen sin que que pueda hacer corresponder sus doctrinas a corrientes precisas. La posición objetivista es defendida por los dominicanos Hervé de Nédellec y Durand de Saint-Pourçain, por el scotista François de Meyronnes y por Pierre d'Auriole. La posición subjetivista es ilustrada por los scotistas Guillermo d'Alnwick y Gauthier de Chatton, por el averroísta Jean de Jandun y por el nominalista Roberto Holkot.

En Bacon, el problema de la intención segunda está confinado al de la abstracción: lo universal lógico es a la vez abstraído de las intenciones

[180] Cf. J. Pinborg, "Die Logik der Modistae", *Studia Mediewistycsne*, 16 (1975), p. 60.

primeras y fundado sobre ellas. Los nombres de "primera intención" como 'homo' o 'animal' significan todo aquello que es hombre o animal en la naturaleza, es decir "fuera de la imaginación". Los nombres de "segunda intención" no significan a las cosas ellas mismas, sino a una cierta "razón a la cual el intelecto subordina las cosas". Unas, por lo tanto, significan cosas, las otras no, pues "no pertenecen a ninguna categoría de ente" (*non sunt in aliquo predicamento*). Esta distinción no implica que los nombres de segunda intención no signifiquen "por sí". De hecho, como los nombres significan cosas, son expresiones "categoremáticas" (*i.e.* que significan "por ellas mismas"). La diferencia entre las intenciones reside únicamente en el hecho que los universales lógicos no son de ninguna categoría (*non sunt in predicamento*), en síntesis, "no pertenecen al mundo real"[181] y solo tienen un ser puramente intencional, un "ser en el alma" (*esse in anima*).

En la segunda mitad del siglo XIII, la cuestión del estatuto ontológico de las intenciones segundas se desarrolla en un contexto más psicológico, en relación con la teoría de las tres operaciones del intelecto.

Simon de Faversham: la teoría de las intenciones y la distinción de las tres operaciones del espíritu

Para Simón de Faversham, la distinción entre intenciones primeras y segundas no excluye de ninguna manera el reconocimiento de un cierto carácter de abstracción de la *intentio prima*. Primeras y segundas intenciones no se distinguen ni como lo concreto de lo abstracto ni aun como la cosa inteligida (*res intellecta*) y la intelección de la cosa (*intellectio rei*). La diferencia entre primeras y segundas intenciones es una distinción entre conceptos de los cuales los unos denotan las cosas y sus naturalezas según una intelección esencial, mientras que los otros, definidos como "conceptos segundos", permiten al alma aprehender la cosa no más en sí misma, sino en relación con otra cosa, según una intelección accidental y relativa. Dicho de otra manera: ya sean primeras o segundas, todas las intenciones son conceptos, lo cual en los dos casos, significa una actividad intelectual: la diferencia es que la intención primera tiene el privilegio de hacer presente al alma a la *cosa misma*, abstraída de "toda condición individual". De tal manera, la intención primera no es nada más que la

[181] Cf. J. Pinborg, *Logik und Semantik in Mittelalter. Ein Ueberblick* ("Problemata", 10), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972, p. 91.

intelección de una cosa dentro de lo que ella es, por ejemplo *hombre* subsumido por un "concepto esencial" (*sub intellectu essentiali*). Es esa intelección esencial de la realidad humana, esa intuición de la esencia *hombre*, la que es llamada *intentio prima*. En cambio, la intelección de hombre como especie o definición es una *intentio secunda*[182]. La intuición de la esencia, identificada por Simón con la intención primera, no evoca de entrada a la intuición de la esencia aviceniana en su "indiferencia" y su separación eidética, sino más bien a aquello que Aristóteles llama la "intelección de los indivisibles" (*De an.*, III, 6, 430a26).

De hecho, Simón propone su clasificación de las intenciones a partir de una distinción de las tres operaciones del intelecto precisamente extrapolada de Aristóteles (*De an.*, III, 6, 430a26-28): aprehensión de los simples, composición y división, raciocinación – un topos que se encuentra ya en *la Lectura Tractatuum* de Guilhem Arnaud, que define a la primera operación del intelecto como "aprehensión de las quididades simples"[183] – y distingue tres tipos de intenciones segundas ("simples e incomplejas", "compuestas o complejas" y "más complejas") según esta misma división.

Las intenciones segundas del primer tipo, por ejemplo las de género y de especie, están fundadas sobre objetos (*obiecta*) ellos mismos simples e incomplejos, el animal, el hombre, los cuales, ambos, son "algo simple" (*quid simplex*), un indivisible en el sentido aristotélico del término. Ellas son simples porque derivan de la primera operación del intelecto que es la "aprehensión de las realidades simples" (*simplicium apprehensio*). Las intenciones segundas del segundo tipo, por ejemplo las de enunciado o de proposición, están fundadas sobre objetos "compuestos y complejos", es decir sobre la inherencia de un predicado a un sujeto. En este concepto, ellas dependen de la segunda operación del intelecto que es la composición y la división de las realidades simples. Finalmente, las intenciones segundas del tercer tipo están fundadas sobre objetos "más complejos". Son las intenciones que corresponden a un encandenamiento

[182] Cf. L. M. de Rijk, "On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, II: Simon of Faversahm (+1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the *Summulae*", *Vivarium*, 6 (1968), p. 94.

[183] Cf. L. M. de Rijk, « On the Genuine Text..., IV: The *Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-1244)", *Vivarium*, 7 (1969), p. 130.

de proposiciones o de enunciados: razonamiento, silogismo, lugar o argumento. Como tales, derivan de la tercera operación del intelecto: la *ratiocinatio*.

A partir de Simón de Faversham, nos encontramos en presencia de las principales doctrinas y distinciones que marcarán la reflexión de los "intencionistas" y de sus adversarios durante casi un siglo. Es el caso por excelencia (1) del vínculo entre la problemática de las intentiones y el *topos* de la significación de los parónimos de accidente (*nomen concretum accidentis*) y (2) de la distinción de los diferentes tipos de *esse* que ve como se encuentran, antes de Occam y en un marco no nominalista, la teoría de la suposición y la de la intención.

Paronimia e intencionalidad: la tesis de los modistas

Simón establece un paralelismo estricto entre el problema de la significación de los parónimos de accidente y el de la significación de las intenciones segundas del primer tipo. Un nombre de accidente significa a la vez un sujeto individual (una *res subiecta*) y una forma accidental: el nombre 'blanco' determina al mismo tiempo la intelección de la blancura como forma accidental y la de la cosa que "soporta esa forma". Lógicamente, por lo tanto, todo parónimo de accidente significa doblemente: "La regla en lógica es que todo nombre concreto de accidente significa dos cosas: la forma accidental y la cosa que es el sujeto de esa forma[184]." Esa regla, válida del punto de vista concreto del accidente real, vale también del punto de vista concreto del accidente intencional o racional (*in concreto intentionis et rationis*). Por esta razón la intención segunda del primer tipo, como la del *género*, está sometida a las mismas limitaciones semánticas que el parónimo de accidente: el género, que no es otra cosa que un "accidente concreto de razón, o de intención", significa, como todo concreto, a la vez una intención (*intentio generis*) y la realidad que la soporta: "Mediante el género animal, yo intelijo una intención y al mismo tiempo el animal que es la cosa sujeto de esa intención." De allí en más, la comparación con la significación de los parónimos de accidente rige toda la doctrina de la intención segunda del primer tipo: "Está por lo tanto claro que para un género lógico nosotros no inteligimos nada más que una intención segunda causada por el

[184] Cf. L. M. de Rijk, « On the Genuine Text..., II", p. 91.

intelecto, aplicada a una cosa inteligida y que denota una naturaleza esencial y quiditativa relativamente a sujetos formal y específicamente distintos." La explicación de esta definición permite a Simón desarrollar una serie de tesis que pueden ser consideradas como representando, a grandes rasgos, la posición de los modistas.

El género es una intención segunda porque él es un "ser de razón", un "ser lógico". La intención segunda es "causada por el intelecto, pues su ser es un ser intencional y no un ser real. Ella es "aplicada" a "una cosa inteligida", pues ella no puede estar fundada directamente sobre una cosa real, tomada absolutamente, sino solamente sobre una cosa captada por el intelecto. Finalmente, la intención segunda del género denota una naturaleza esencial y quiditativa con respecto a sujetos que presentan una distinción formal y específica, porque el género es un "ente relativo" o "relacional", un *ens respectivum*. En otros términos, la palabra 'género' designa la intención de género tomada en tanto que ella es aplicada a una cosa inteligida. La intelección que corresponde a la palabra 'género' no es por lo tanto ni la intelección de una simple intención ni solamente la de la cosa que soporta esa intención, sino la intención del género en tanto que ella denota una relación esencial entre una naturaleza y los sujetos que la reciben formalmente y según la diferencia específica.

Ser, intencionalidad y referencia

Con respecto a los diferentes tipos de ser, Simón distingue: "ser en los sujetos", ser de intención y ser de esencia (*esse in suppositis, esse intentionis, esse essentiae*). Esta distinción marca el apogeo de la influencia de Avicena sobre la psicología intencional medieval, en particular por la recuperación de la noción controvertida de ser de esencia. Ella ofrece al mismo tiempo un enfoque original entre teoría de la suposición y teoría de la intención. De hecho, Simón propone un análisis de los diferentes tipos de suposición a partir de una distinción entre cinco modos de predicación en la cual la noción de intención se encuentra ella misma implicada. De tal manera, presenta la "suposición personal" en el marco de una predicación en la que el predicado es enunciado del sujeto en razón del ser que él tiene en los impuestos que él designa[185] y la "suposición simple" ya sea en el marco de una predicación, en la que el predicado

[185] Cf. L. M. de Rijk, "On the Genuine Text..., II", p. 87.

es enunciado del sujeto a razón del ser que él tiene en el alma o "ser de intención", ya sea en el marco de una predicación en la que el predicado es enunciado y verificado por el sujeto en cuanto al "ser de esencia" –expresión que Simón relaciona directamente con Avicena: "Yo hablo de los predicados esenciales de los cuales trata Avicena en su *Lógica*, como '(el)hombre es animal'." La distinción de los tres tipos de *esse* no rechaza a la intención del género en el mundo de las "ficciones". Hay en efecto dos maneras para los términos de designar al *esse intentionis*: con o sin referencia a los impuestos (cum *respectu ad supposita, sine respectu ad supposita*). El ser de las intenciones puede así ser considerado de dos maneras. De todos modos, que ella esté o no explícitamente referida a impuestos, la intención segunda permanece cognitivamente tributaria de las realidades sobre las cuales ella se funda: "Las intenciones segundas nos son conocidas solamente por intermedio de las cosas objectuales (*res obiectas*) sobre las cuales ellas se fundan, pues la intelección de esas intenciones, que es causa de esas intenciones, no puede manifestarse más que por intermedio de las cosas objectuales." La realidad de lo universal está por lo tanto ligada a su "predicabilidad de varios agentes". Ella se define por la aptitud, en el sentido que, al ver lo universal aquello que es "apto por *naturaleza* a ser predicado de varios", tiene una realidad de predicación. El realismo de Simón es el de la predicabilidad de la esencia que hace de ella un "universal real de predicación" (*universale reale predicationis*): una realidad que no es ni la de una cosa ni la de una propiedad en las cosas. La realidad de lo universal es de ser verificable de otras realidades en cuanto "ser de la intención", *pro esse intentionis*[186].

Intencionalidad y ontología

Los temas desarrollados por Simón de Faversham son comunes a todos los pensadores de la segunda mitad del siglo XIII. Esta uniformidad se explica en parte por los orígenes "aristotélicos" de la problemática filosófica de las intenciones, ya sea que se trate de la doctrina de la significación expuesta en el primer libro del *De interpretatione* (16a6-y7: "Los sonidos vocales son los signos de conceptos del alma y los conceptos son los signos de las cosas") o la de la especie inteligible formulada en el

[186] Cf. T. Yokoyama, "Simon of Faversham's Sophisma *Universale est intentio*", *Mediaeval Studies*, 31 (1969), p. 11.

tercer libro del *De anima* (8, 431b30-432a1): "No es la piedra ella misma que está en el alma, sino la forma, *species*, de la piedra"). El encuentro de esas dos autoridades determina un paradigma científico: en la medida en la que trabaja a partir de la semántica aristotélica, la psicología intencional está en relación con una estructura en la que el *concepto*, como *signo*, está pensado al mismo tiempo como *forma* de la cosa. Ahora bien, el signo conceptual aristotélico es un invariante (él es "el mismo"en todos los hombres), contrariamente a las palabras (que varían de una lengua a la otra), porque, para Aristóteles, la relación existente entre las palabras y los conceptos es convencional (depende de una *impositio*), mientras que la de los conceptos con las cosas es natural, es decir fundada sobre una parecido. Para Aristóteles, el concepto es por lo tanto una *similitudo rei*. Es esta *similitudo* a la que los "intencionistas" se esfuerzan en deconstruir introduciendo la idea nueva de la *intentio rei* como presencia intencional de la *cosa misma*. La presencia intencional está destinada a eliminar la "forma-similitud" de Aristóteles: la invariancia del concepto no radica en su "parecido" con la cosa exterior, sino en la posibilidad para el alma de hacer presentes a las cosas intencionalmente.

Presencia intencional y objetidad

Es en los modistas que el tema de la intencionalidad como presencia intencional de las cosas *o* de los conceptos en el intelecto se desarrolla de la manera más sistemática en una problemática de estatuto intencional o, si se prefiere, de "realidad" de la intención ella misma. La concepción modista, que reposa sobre el paralelismo de la gramática y de la lógica (sonidos vocales, *voces*, y conceptos, *intentiones*, son devueltos al fondo común de las "maneras" o "modos de ser"de las cosas, *modi essendi rerum*), está fundamentalmente orientada hacia la ontología. La distinción de las intenciones primeras y segundas es así elaborada a partir de las diferenciación óntica de los "modos de ser propios" y de los "modos de ser comunes" de las cosas. Se definen las intenciones estando como "conocimientos" (*cognitiones*) o "ángulos de captación" (literalmente "razones de intelección", *rationes intelligendi*), intenciones primeras y segundas se distinguen, según los modistas, como el conocimiento propio o absoluto se distingue del conocimiento relativo, con las intenciones "segundas" presuponiendo a las "primeras" consideradas como *primae*

cognitiones rei. En ellos se reencuentra por lo tanto, llevada a su máximo de sistematicidad, la idea de una determinación de las intenciones segundas como caracterización "trascendental" de las cosas, regulada por el *topos* de la triple actividad del intelecto: "Aquello sobre lo cual trata (*Gegenstand*) una intención segunda no es un objeto en sí (*ein Objekt an sich*), sino un objeto considerado en su relación con otros objetos[187]." Para hacer frente a las limitaciones del modelo semántico de Aristóteles, y superarlo, la doctrina de la intención es así completada por una doctrina de la imposición que plantea de manera clara la idea de un *movimiento del intelecto hacia su objeto*. Se toman aquí dos ejemplos: las *Questiones de universalibus* de Pedro de Auvernia, luego la doctrina, más copiosa y más difícil, de Raúl Le Breton.

Pedro de Auvernia: la intencionalidad como orientación hacia las cosas

Para Pedro de Auvernia, los nombres son impuestos por el intelecto a las cosas que él capta mediante un acto de intelección. Pero el intelecto tiene dos maneras de orientarse hacia las cosas (*supra res ipsas intellectus duplicem habet motum*). El primer movimiento es aquel por el cual el intelecto se orienta hacia las cosas directa o inmediatamente. Mediante ese movimiento, adquiere el conocimiento de la naturaleza de las cosas a las cuales impone un nombre. Esa "naturaleza" es la quididad, y el nombre impuesto es él mismo un nombre de primera intención ('hombrer', 'animal', 'Sócrates'), pues significa "el concepto del intelecto orientado de manera primera hacia la cosa misma (*in rem ipsam primo intendentis*)". El segundo movimiento es aquel por el cual el intelecto se orienta hacia una cosa "ya aprehendida", para unirle las "condiciones" de la consideración de las cuales depende la atribución de un nombre de segunda intención o "nombre universal". El tema de la intencionalidad está por lo tanto aquí intrínsecamente ligado al de la actividad o movimiento (*motus*), mediante la cual el intelecto *se orienta hacia las cosas*.

La orientación hacia las cosas no es todavía la orientación hacia un objeto: es el diseño de la teoría de la intencionalidad como objetivación, no la teoría ella misma. El retorno de la autoridad de Aristóteles en *De anima*, III, 8, 431b30-432a1, no obstante, se produce. La presencia

[187] Cf. J. Pinborg, *Logik und Semantik*…, p. 91.

intencional de la cosa con respecto al intelecto ya no es más pensada con el único modo de la impresión psíquica, de la *passio animae*, que, en una lectura estrictamente empirista y naturalista, hacía decir a Aristóteles que los conceptos son impresiones o similitudes de las cosas en el alma. Gracias a la intencionalidad comprendida como orientación, tensión del intelecto hacia la cosa extramental, será posible distinguir entre la receptividad mental entendida como impresión de *una especie en el alma por la cosa misma* – que abre el temible problema del paso de la impresión sensible al concepto inteligible, antes resuelto por la distinción entre "especie impresa en los sentidos" y "especie expresada en el pensamiento", *species impressa, species expressa* – y la receptividad entendida en el marco del proceso mediante el cual una *potencia cognitiva se orienta mediante su acto hacia un objeto*.

En terminos aristotélicos, la cuestión planteada a la psicología no es más la de explicar que clase de acción ejercen las cosas exteriores sobre el alma por intermedio de las especies sensibles, sino la de describir la manera como el intelecto, entendido como potencia de aprehensión (*potentia apprehensiva*), pasa al acto (*perficitur*) y se termina (*terminatur*) como captación de alguna cosa. La formulación de Pedro de Auvernia no permite dilucidar enteramente la cuestión, pues permanece tributaria de una definición de la intencionalidad como orientación hacia las cosas. Es en Duns Scoto, *Cuestiones muy sutiles sobre la Metafísica*, VII, preg. 14, ..5, que la teoría encuentra su formulación completa, cuando afirma que "en una potencia aprehensiva, el elemento motor no necesita ser el objeto propio de esa potencia bajo el ángulo en el que él es motor, sino el objeto bajo el ángulo en el que él *termina* dicha potencia", es decir le sirve de término, de polo de actualización, de *terminación* – lo que equivale a decir que "la potencia cognitiva no tiene tanto que recibir a la especie del objeto (*recipere speciem obiecti*) como a orientarse hacia él mediante su actividad" (*tendere per actum suum in obiectum*). Esta orientación hacia el objeto supone una distinción fina entre la cosa (o la *res*) y el *obiectum*. Esta distinción es elaborada por los modistas, en particular por Raúl Le Breton. Como él la describe, la actividad del intelecto produce una diferenciación de las intenciones primeras y segundas que desemboca en una clasificación sistemática sin la cual no se puede comprender la teoría de Scoto. Dicho esto, la psicología intencional de Raoul no llega hasta el punto al que la llevará Scoto, pues, permaneciendo en el marco

de la teoría aristotélico-averroista de la abstracción, no puede mantener hasta el final la tesis de la intencionalidad como orientación hacia un objeto, a la cual Scoto llega por el contrario, porque adhiere al dualismo radical de Avicena.

Raúl Le Breton: la estructura de la intencionalidad y la psicología intencional

El punto de partida de Raúl Le Breton es una definición de la intención como "aquello mediante lo cual el intelecto se orienta hacia una cosa" (*tendit in rem*) y su descripción usual en términos de "conocimiento" y de "ángulo de captación", o "razón de intelección" (*ratio intelligendi*). No obstante, articula las distinciones corrientes (las de Simón de Faversham o de Pedro de Auvernia) en una verdadera combinatoria en la que se reencuentra el *topos* de las tres operaciones del intelecto y la teoría semántica de los parónimos. El puede así hacer jugar en los tres niveles de operación una misma distinción entre lo abstracto y lo concreto, que le permite reabsorber la oposición trivial de la intención y de la cosa. A nivel de la primera operación, la aprehensión de una realidad según su modo de ser propio, Raúl distingue entre primera intención abstracta, "conocimiento de la cosa" (*cognitio rei*) y primera intención concreta, "cosa así conocida" (*res sic cognita*). Reencuentra así el tema de la paronimia (relación abstracto/concreto) que proporcionaba a Simón de Faversham el marco general de inteligibilidad necesaria para la dilucidación del estatuto de las intenciones segundas. En él, no obstante, la correspondencia entre la significación paronímica y el estatuto semántico de las intenciones se generaliza en una verdadera teoría de la objetidad intencional, ya que sostiene que toda especie de conocimiento *denomina su objeto como los accidentes abstractos denominan su sujeto*, es decir concretamente: *Et ita semper cognitio denominat suum obiectum, sicut accidentia abstracta denominant suum subiectum*[188].

[188] Cf. J. Pinborg, "Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions", *Vivarium*, 13 (1975), p. 141.

Teoría general de las intenciones

La *prima intentio in concreto* es la unión de una *res intenta* y de una *prima intentio in abstracto*. La novedad del programa "intencionista" es manifiesta a partir de esa definición. Una cosa no está en el alma, ni solamente su representación o "similitud": aquello que está "en el alma", es una intención primera concreta. Esa corrección no es puramente terminológica. Lo que quiere decir Raúl, es que una cosa está presente *en el alma* (a) en tanto ella es el polo de su objetivo, que ella es aquello hacia lo cual el alma está orientada, *res intenta* y (b) en tanto que ella está en la mira a través de una idea correspondiente, una *intentio abstracta*. La intención primera concreta de hombre, es un hombre individual presente en el alma como *hombre* individual. A esa primera intención de una cosa se opone, en el nivel mismo de la primera operación del intelecto, el conocimiento de hombre "en tanto que él está en varios" (*in pluribus*). El conocimiento de *hombre* "en tanto que él está en varios" es el conocimiento de *hombre* como "principio de intelección de una pluralidad", es decir de *hombre* como "identificable en varios" (*reperibilis in pluribus*). Es un conocimiento relativo (respectiva) o relacional (*in habitudine ad aliud*), una intención segunda que depende de la primera operación del intelecto. Pero esa intención segunda se divide a su vez en abstracta y concreta. Es abstracta la *intentio secunda in abstracto*, el conocimiento de hombre "en relación a otra cosa"; es concreta la *intentio secunda in concreto*, la "cosa así conocida", lo universal. Dicho de otra manera, para Raúl, género, especie o diferencia son intenciones segundas constituidas por la primera operación del interlecto. Esas intenciones permiten captar su *res* sea como especie que se encuentra concebida en varias realidades difiriendo las unas de las otras en número, ya sea como un género que se encuentra concebido en varias realidades difiriendo en especie. En los dos casos, lo universal es predicable de la realidad quiditativamente (*in quid*). Pero esas mismas intenciones permiten también captar su *res* como una diferencia que se encuentra en varias realidades que difieren por la especie.En ese caso, la predicación es "cualitativa", *in quale*.

Al distinguir al *cognitio hominis* o *secunda intentio in abstracto*, es decir la captación de *hombre* en su universalidad como común a varios, y el *homo sic cognitus* o *secunda intentio in concreto*, es decir lo universal, según esa misma dualidad de lo abstracto y de lo concreto que él aplicó

inicialmente a las intenciones primeras, Raúl puede por lo tanto plantear que la realidad aprehendida según la intención segunda abstracta de universalidad es la intención segunda concreta de un universal: decir 'hombre es una especie' es decir que 'hombre'es tomado intelectivamente como aplicable a realidades numéricamente distintas y como predicable de ellas quiditivamente. Raúl reafirma así la sistematicidad del vínculo entre paronimia e intencionalidad: "Hombre es una especie' es una predicación paronímica (*denominativa*) en el sentido en que, precisamente, el *esse intellectum* permanece accidental a la cosa. La universalidad solo es predicable *in concreto*: "Cuando yo digo que 'Hombre es una especie' digo solamente que capto 'hombre' como predicable quiditativamente de varios numéricamente distintos."

Intencionalidad y ontología de las proposiciones

La distinción entre primeras y segundas intenciones es asignada nuevamente a la segunda operación del intelecto. Esta segunda operación definida clásicamente como composición y división de los "primeros aprehendidos", es decir de los términos, trata por lo tanto sobre un complejo que, para ella, posee la razón de objeto (*rationem obiecti*). Ese complejo, por ejemplo el enunciado 'Un hombre corre', puede él también ser considerado de dos maneras. La primera consiste en mirar la naturaleza de los términos según su modo de ser propio. En ese caso, se tiene un "conocimiento primero según la segunda operación del intelecto", o primera intención abstracta, siendo el objeto conocido una primera intención concreta. La segunda manera consiste en determinar las propiedades o caracteres generales de la frase "del punto de vista de las relaciones generales que en ella están indicadas (*quantum ad habitudines comunes ibi repertas*)". En ese caso, el conocimiento del complejo es una intención segunda abstracta, y el objeto mismo, una intención segunda concreta. Esta nueva variedad de intenciones segundas es, ella también, predicada paronímicamente de su objeto, el complejo, en la medida en la que ella nos hace conocer que se trata de una proposición, de una conclusión, de una duda o de una pregunta.

Se reencuentra la misma distinción a nivel de la tercera operación del intelecto, aplicada esta vez a la inferencia lógica y al silogismo, es decir no más a un complejo de términos, sino a un complejo de proposiciones o,

si se prefiere, a un complejo de complejos. Se reconoce aquí la diferencia marcada por Simón de Faversham entre intenciones segundas complejas e intenciones segundas "más complejas" (*magis complexae*).

Tal como la presenta Raúl, la distinción de las intenciones primeras y segundas a nivel de la segunda operación del intelecto no es trivial. Ella permite explicar que un mismo complejo de términos, según la intención que recibe, da lugar a un conocimiento que nos enseña algo sobre el mundo o algo sobre él mismo. En ese sentido, está claro que Raúl atribuye una función metalógica a las intenciones segundas y no solamente una función metalingüística. La misma observación vale *mutatis mutandis* para la tercera operación del intelecto. Pero la principal originalidad del filósofo modista es la de hacer pasar la distinción entre intenciones primeras y segundas a nivel de la primera operación del intelecto haciendo al mismo tiempo jugar la de lo abstracto y de lo concreto en el doble nivel de la intención primera y segunda. Ciertamente, como lo observa Pinborg[189], la tríada *res, intentio in concreto, intentio in abstracto* es un lugar común de los modistas que se encuentra hasta en Enrique el Gande. Por otra parte, Raúl no es el único en relacionarla con el problema de los accidentes reales - Simón de Faversham lo hace también; sin embargo, es ciertamente él quien articula mejor la problemática de la paronimia y la de la intencionalidad.

Intencionalidad y paronimia

La tesis general es simple: de la misma manera que un accidente real "denomina" a su sujeto de dos maneras diferentes según si él está tomado *in concreto* ('blanco') o *in abstracto* ('blancura'), de la misma manera las *intentiones* "denominan" su objeto o fundamento de dos maneras, según que ellas son tomadas concreta o abstractamente. Pero dos problemas surgen: (a) el de la significación y del modo de significar términos accidentales concretos – ¿significan la intención "en su relación a la cosa", es decir la forma en relación a su sujeto ontológico, o el agregado completo (*totum agregatum*) de la cosa y de la intención? (b) el del correlato de la intención concreta.

Dudando entre dos teorías de la significación de los términos accidentales concretos, Raúl deja la elección entre una definición de la

[189] Cf. J. Pinborg, "*Die Logic der Modistae*", p. 51.

intención "en su relación con respecto a la cosa", conforme a la doctrina que sostiene que los términos accidentales concretos significan solamente la forma en relación al sujeto, y una definición de la intención concreta como "la cosa en tanto que ella es denominada por la intención" o, si se prefiere, como "agregado de una forma y de una materia", conforme a la doctrina que sostiene que el término accidental concreto significa solamente el sujeto bajo el ángulo de la forma (*sub ratione formae*). Ante esa "duda", es posible preguntarse si corresponde distinguir entre la intención abstracta como elemento formal, o razón de intelección, y la intención concreta, o cosa "así conocida", como lo hace el *sophisma Aliquis homo est species*, cuando el *Comentario al Isagogé* de Porfirio indica que la *res denominata* y la *intentio in habitudine ad rem* significan la misma cosa, *idem significant*. De hecho, la distinción del *sophisma* es fundada y el principio de su solución se rige por una tesis fuerte sobre la paronimia, más precisamente sobre la predicabilidad de los términos de accidentes. Es justo, en efecto, considerar como equivalentes las presentaciones de la intención abstracta como *res denominata* e *intentio in habitudine subiectum*, pues la "costumbre", la relación en cuestión, está a la vez en la cosa denominada *como denominada* y en la intención "en su relación con respecto a la cosa. El término concreto solo dice una cosa del punto de vista del significado, la *res* ella misma, y si es cierto que dice otra cosa desde el punto de vista de la *ratio significandi*, a saber un concepto, sería falso creer que él dice *dos cosas en la realidad*. De la misma manera que 'blanco' dice a la vez la cosa blanca y la blancura, la intención concreta dice a la vez la cosa denominada y la intención abstracta. La característica fundamental de la intención abstracta, la razón misma de su diferencia con la intención concreta, reside únicamente en el hecho que, primera o segunda, la intención abstracta representa un contenido que no puede ser predicado como tal de ningún objeto o, si se prefiere, que solo puede ser predicado paronímicamente, es decir concretamente. La intención abstracta es más una razón de intelección que un conocimiento, en el sentido en el que se espera generalmente de un conocimiento que sea conocimiento de un objeto. Aquello que indica o contiene no es más que la naturaleza o forma participable por los individuos, es una determinación que es, por así decir, "cointeligida" en la intención concreta sin ser predicable de las cosas mismas.

De allí, Raúl conecta sistemáticamente las tres grandes parejas de nociones que dominan la problemática de las intenciones: cosa y razón de intelección; intelección y cointelección; significación y cosignificación. "Si el intelecto capta una cosa bajo un cierto concepto, no hay inconveniente en plantear que él cointelige a la vez ese concepto y el hecho que él intelige la cosa misma." De tal manera, hay que distinguir inteligir y cointeligir y de la misma manera, significar y cosignificar, pues, si es "la cosa que es significada por el sonido vocal, el concepto y la razón de intelección, bajo los cuales la cosa es significada, son cosignificados por el sonido vocal[190]". Es sobre la base de esta síntesis conceptual de los campos de la paronimia y de la intencionalidad que Raoul trata las dos cuestiones cruciales de la problemática de los universales: (a) la del modo de producción de las intenciones segundas (*quomodo causantur intentiones secundae*), (b) la de su estatuto ontológico (*utrum intentiones secundae sint in predicamento*).

Teoría del intelecto y origen de los universales

A la primera cuestión Raúl responde, en el marco de la psicología peripatética, que las intenciones como el género o la especie, que son atribuidos a las cosas aprehendidas según la primera operación del intelecto, tienen dos causas: la cosa ella misma, "bajo el modo de su donación mediante la imaginación" (*sub modo eius fantasiato*), y el intelecto agente, "que abstrae la razón de intelección del modo de ser de la cosa dado en la imaginación (*abstrahens rationem intelligendi a modo essendi rei fantasiato*)", y no el intelecto posible, que solo es "el sujeto y el receptor del conocimiento". Esta doctrina marca una fase particular en la historia de la problemática del conocimiento intelectual: ella renuncia aparentemente al lenguaje de las especie sensibles y otras impresiones psíquicas de la escolástica del siglo XIII; implementa una estructura que Duns Scoto va a cambiar por completo con la teoría de las dos causas concurrentes parciales de la intelección de lo universal; la naturaleza común y el intelecto agente. Pero, a pesar de su lenguaje, el problema del vínculo de la psicología intencional con la teoría de las especies y el modelo aristotélico de la *similitudo* no está eliminado.

[190] Cf. Radulphus Brito, *Quaestiones in De interpr., quaest.* 3 N, texto in J. Pinborg, "Die Logik der Modistae", p. 53.

Decir que hay *dos causas* de la intelección de lo universal no quiere decir que hay *dos causas concurrentes*, de la cual una solamente, el intelecto agente, actuaría sobre el intelecto posible, mientras que la otra, el φάντασμα sólo sería la ocasión de esa acción. Lo que sostiene Raúl, es que no hay intelección sin un fantasma, pero ese fantasma es precisamente aquello sobre lo cual se ejerce la actividad del intelecto agente. Dicho de otra manera, si la cosa sensible no afecta directamente al alma como sensible, sino como fantasmada (*phantasiata*), le correponde siempre al intelecto agente tomar del modo de ser de la cosa *tal como la presenta dicho fantasma* una "manera de concebir" (*ratio intelligendi*) la cosa. Lo que Raoul quiere preservar, es el paralelismo de lo real y del pensamiento, de los *modi intelligendi* y de los *modi essendi*, descartando al mismo tiempo la hipótesis de una acción directa de lo sensible sobre el alma. Pero, introduciendo, al mismo tiempo la consideración de los *modos* cara a los modistas, mantiene a la psicología intencional en el marco de la teoría averroísta de la abstracción.

Ahora bien, esa teoría no es, por el contrario, incompatible con la noción aristotélica del concepto como "parecido" de la cosa. Se la reencuentra, en efecto, bajo esa forma precisa en la *Lectura Tractatuum* de Guilhem Arnaud, quien, sobre la base de una distinción entre la *species* como *similitudo rerum* y como "aquello que es predicado quiditativamente de varios que difieren numéricamente", distingue también dos causas de lo universal: la cosa (siendo definido el intelecto del hombre como "virtud pasiva", conforme a una autoridad de Averroes: "La intelección es una pasión no una acción")[191] y el intelecto agente (conforme a otra autoridad de Averroes: "El intelecto agente causa la universalidad en las cosas")[192].

> A esa pregunta, yo respondo que nuestro intelecto es una virtud pasiva. Por lo tanto, es necesario que sea movido (*moveatur*) a inteligir mediante alguna cosa extrínseca. Ahora bien, son las cosas las que se dan ellas mismas a inteligir por intermedio de sus especies. Y así, es mediante las especies de las cosas que el intelecto deviene inteligente en acto. Pues no son las cosas inteligidas ellas mismas que están en el alma, sino solamente sus especies. Es lo que dice Aristóteles en el *De anima*, III: "No es la piedra la que está en el alma, sino la especie de la piedra." Pero, por otra parte, se llama 'especie' a aquello que es predicado quiditivamente de

[191] Cf. Averroes, *In De an.*, III, coment. 12, ed. Crawford, p. 427, 22-23.

[192] Cf. Averroes, *In De an.*, I, coment. 8, ed. Crawford, p.12, 25-26.

> varios difiriendo numéricamente. Y es así, que la especie en la cosa, como la cosa misma, es concebida por el intelecto. Pues, ya que corresponde naturalmente al hombre inteligir por intermedio de una especie que está en el alma, cuando el alma considera a esa especie y que considera una naturaleza que reencontramos constantemente en los sujetos que difieren numéricamente, ella confiere (*tribuit*) a la cosa así concebida la razón de especie. De esta manera, es claro que la especie es producida por el alma a partir de la cosa misma (*species ab anima facta est ab ipsa re*). Y es lo que dice Averroes, *De anima*, I: "El intelecto agente causa la universalidad en las cosas", es decir: a la cosa inteligida por el alma el intelecto confiere el ser especie o género. Y quiere decir que la especie no es algo simple, sino un agregado de la cosa que es sujeto de la intención. Y por esto ella puede ser predicada a su manera de la cosa misma, como un accidente concreto lo es de un sujeto[193].

La teoría de la intencionalidad como orientación hacia un objeto es por lo tanto finalmente refutada por la teoría del origen de lo universal, porque se expresa en el marco del aristotelismo averroísta, que plantea que la acción del intelecto agente se ejerce sobre la especie imaginaria para despojarla de su "ídolo sensible" y no como será el caso en Duns Scoto, en el del dualismo aviceniano, para el cual el intelecto agente no causa ningún efecto en la especie de origen sensible, sino que produce directamente lo inteligible en el intelecto posible convenientemente "dispuesto". A pesar de la compleja tipología de las *intentiones* la psicología intencional de los modistas no desemboca en una teoría de la objetivación, pues no puede acceder a su instrumento necesario: la teoría de las causas concurrentes parciales.

Es lo que explica que allí en donde el modismo parece a punto de llegar al scotismo, no dé el último paso. Esa retención aparece claramente en el análisis que Simón de Faversham hace de los roles respectivos del intelecto agente y del intelecto posible en la génesis de lo universal. El *sophisma Universale est intentio* está parcialmente consagrado a una discusión de la tesis de Averroes que afirma que "el intelecto agente causa la universalidad en las cosas"[194]. Simón se apoya en la distinción

[193] Cf. Guilhem Arnaud, *Lectura Tractatuum*, texto in L. M. de Rijk, "On the Genuine Text...., IV, p. 150.

[194] Cf. T. Yokoyama, "Simon of Faversham's....", p. 3-8.

aviceniana de los diversos sentidos de la palabra 'agente', en particular "concluyente" (*perficiens*) y "disponente" (*disponens*). Es *concluyente* aquello que conduce la forma a su realización en la cosa. Es *disponente* aquello que, sin introducir la forma en una cosa, la prepara y la dispone a la introducción de la forma. Por lo tanto: "El intelecto agente causa lo universal como agente predisponente (*tamquam disponens*) y es el intelecto posible que causa lo universal como agente concluyente" (*tamquam perficiens*). La razón de universalidad es por lo tanto cosa del intelecto agente en el plano de la disposición (dispositive), y del intelecto posible en el plano de la compleción (*completive*)[195]. El intelecto agente no emana una forma inteligible en el alma, él inteligibiliza el fantasma. A pesar del vocabulario aviceniano, la función "dispositiva" del intelecto agente es así explicada como su función abstractiva en Averroes: en relación con la teoría de la visión desarrollada por Aristóteles (*De an.*, III, 7, 431a-14-15). De la misma manera que la vista reclama la presencia del color, de la misma manera el intelecto reclamala de los fantasmas. No obstante, de la misma manera que la vision efectiva (*actio videndi*) reclama además la "luz exterior", que hace pasar los colores del estado de visibles en potencia al de visibles en acto, de la misma manera el acto de iluminación (*actus iluminandi*) intelectual reclama una cierta luz exterior que haga pasar a los inteligibles de la potencia al acto. Esta "luz extrínseca" no es otra cosa que el intelecto agente. Simón es por lo tanto a la vez cercano y lejano de Duns Scoto. Cercano, pues sostiene que es al intelecto posible que corresponde conferir a lo universal la *ratio completiva* que hace de él un "universal completo". Cercano, pues la *natura rei* en la cual se detiene la actividad del intelecto agente no es para él ni en acto ni *completamente universal*, ya que le falta la unidad y la universalidad que dependen de la operación propia del intelecto posible. Alejado, pues su teoría de la iluminación no se separa decisivamente de la teoría averroísta, en donde la acción del intelecto agente se ejerce sobrer el fantasma para revelarlo al intelecto posible.

Estatuto ontológico de lo universal

La segunda cuestión tratada por Raúl está intrínsecamente ligada a la primera. Pero, allí nuevamente, él ofrece dos soluciónes, de la cual una de

[195] Cf. T. Yokoyama, "Simon of Faversham's....", p. 7.

ellas reintroduce la noción aristotélica del concepto como *similitudo rei*. Según la primera, solo las intenciones segundas de la primera operación del intelecto, es decir género, especie o diferencia, tienen una realidad ontológica. De acuerdo a la segunda, todas las intenciones segundas tienen una realidad (*in predicamento sunt*), pero esa realidad está atenuada, es la de los "seres débiles" (*entia debilia*). La primera solución consiste en llevar las intenciones al intelecto al que ellas informan en concepto de *habitus* dispositivo. En ese caso, se trata de verdaderas realidades (*vere res sunt*). La segunda consiste en llevarlas ya no más al intelecto, sino a la *res cognita* exterior. Desde este punto de vista, al no tener el conocimiento de una cosa el mismo coeficiente ontológico (*entitas*) que la cosa conocida, dichas intenciones serán, como "similitudes de las cosas", ontológicamente inferiores a sus objetos. Raoul no decide. No obstante, recuerda que la lógica considera a las intenciones segundas tomadas en el segundo sentido, es decir no como disposiciones o *habitus* intelectuales, sino más bien como conocimientos de las cosas. Retoma así, reformulándola, la definición aviceniana de la lógica para argumentar su doctrina: "La lógica trata sobre las intenciones segundas en tanto que ellas nombran a sus objetos."Ahora bien, ya que en su relación con sus objetos, ellas no son reales, la lógica no las considera en tanto que ellas son reales (*ideo de istis considerat non ut sunt realia*). Ciertamente, las intenciones segundas tienen una realidad "mental"[196], en tanto que existen subjetivamente (*subiective*) en el alma, pero en ese concepto, es al físico al que ellas conciernen, no al lógico, que solo se interesa por ellas de momento que ellas "nombran" su objeto: "La intención abstracta es estudiada por el *naturalis* [el filósofo de la naturaleza], la intención concreta por el lógico no por el *realis* [aquel que se ocupa de las cosas]." Se ve todo el camino recorrido desde la introducción de la definición aviceniana de la lógica en la literatura medieval. Se ve también el camino que queda por recorrer para llegar a una verdadera teoría de la intencionalidad. Duns Scoto lo hará.

[196] Cf. J. Pinborg, "Die Logik der Modistae", p. 54.

6
La revolución del siglo XIV

El siglo XIV marca una nueva era en la historia de los universales. Si la escolástica del siglo anterior había profundizado la naturaleza del diferendo Platón-Aristóteles como estructura portadora del gesto filosófico, lo había hecho desde un punto de vista histórico, en el sentido medieval del término, es decir taxonómico – el de Aristóteles en la *Historia de los animales*. Se trataba de definir, de clasificar y de oponer "posiciones" y "vías" filosóficas, en el momento más álgido de una práctiva de aculturación total, de la cual el proyecto de Alberto el Grande, nuevo Boecio, queda como título de conjunto: transmitir la filosofía griega y árabe a los latinos. En el siglo XIV, por el contrario, el debate vuelve a comenzar como en el siglo XII – ya no más esta vez por ignorancia de las fuentes o déficit documental, sino sobre un trasfondo de aculturación acabada. La edad del concordato ha pasado, la del análisis comienza. Un nuevo debate se inicia.

Dos proyectos dominan el siglo: el scotismo y el occamismo. La historiografía ha distribuido los roles: con Scoto, la afirmación de un realismo metafísico impenitente; con Occam, la de un empirismo logicista en el que el criticismo y el escepticismo se dan libre curso. No entendemos aquí ni continuar ni discutir la pertinencia de este escenario. Queremos situarnos en otra parte, es decir en el corazón mismo deldispositivo textual y conceptual aristotélico-(neo)platónico del cual hemos seguido las metamorfosis y las redistribuciones a lo largo de la *translatio studiorum*. El siglo XIV solo es para nosotros una nueva manera de filosofar con Aristóteles, más precisamente: una nueva manera de evaluar la significación y el *alcance filosófico* del debate de Aristóteles con Platón, una nueva manera de unir los problemas planteados por Aristóteles y de comprobar la validez de los modelos encargados de traducir y de organizar las respuestas dadas en el trabajo teórico cotidiano. Es una filosofía al

presente la que se construye aquí, alimentada por su propia sustancia, que se acultura por ella misma, de discusiones en refutaciones, una filosofía *formal* en la que cada teoría es la ocasión de una reanudación y de un nuevo salto. La filosofía del *quidam* no es más la de cualquier autoridad, sino la del profesional comprometido. Los *quidam dicunt* ("algunos dicen que"), que ritmaban la prosa poética del siglo XIII, ya no son la marca de una filosofía ventrílocua o de una vasta y anónima prosopopeya, sino el anuncio de una discusión real de posiciones recientes contemporáneas. La atmósfera agonística, que en el siglo XII, había rodeado al activismo de Abelardo y la concurrencia de las "sectas", se convierte así en una estructura del saber: la filosofía de Occam contiene la de Duns Scoto, la reconstruye y la deconstruye en el movimiento mismo de su propia constitución, pero la de Scoto trabaja en ella misma su propio afuera y así sucede con todos los discursos.

En lo que concierne a los universales, el rasgo saliente del siglo XIV es la llegada al primer plano del problema del conocimiento intelectual intuitivo de lo singular. Cae de su propio peso que la cuestión de los universales como tal queda planteada – ¡y con que agudeza! Pero el problema del estatuto ontológico de los géneros y de las especies, el de su conocimiento y de su estatuto intencional está a la vez *visitado* y *dinamizado* por el del conocimiento intelectual de lo singular. El vínculo *intrínseco* que une la teoría de los universales y la problemática de la percepción, marcado en la relación inaugural que había establecido entre ellas Aristóteles, es en lo sucesivo cuestionado por él mismo. De ese modo, la tesis de los *Segundos Analíticos*, II, 19, que afirma que "aunque el acto de percepción tenga por objeto al individuo, la sensación no deja de tratar sobre lo universal", se convierte en el lugar privilegiado de todos los enfrentamientos. En esto, el siglo XIV realiza verdaderamente el gesto esbozado a fines del siglo XIII. Es de esa continuación, *por otros medios*, de una problemática tardíamente madurada, que debemos partir ahora. Será la ocasión, contra el programa fijado por la Academia en 1845, de situar el lugar de la teología en la iniciativa y la renovación de los problemas filosóficos.

Conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo

En la segunda mitad del siglo XIII, bajo el impulso de Enrique de Gante, el problema de la percepción y del conocimiento de lo singular tomó, por razones teológicas, una consistencia autónoma y la elaboración que recibió fue la ocasión de una fusión completa de la teoría de los universales, destinada a dominar finalmente la relación, entre la inducción abstractiva y la intuición intelectual, ya no más en el nivel complicado en el que la había fijado Aristóteles, el de la relación entre universal de experiencia y *habitus* de los principios, sino en el marco de un nuevo conjunto centrado sobre *la relación del alma con las cosas singulares*. La vieja pareja formada por el conocimiento abstractivo y la intuición intelectual ha cambiado así de función al cambiar de punto de aplicación. Ese desplazamiento ha permitido una redefinición del conocimiento universal, una relectura de las tesis de Aristóteles. Aunque parezca extranjero al campo, el problema de lo singular es por lo tanto parte intregrantez de la historia de los universales.

Los dos virajes de Enrique de Gante

Fuente de inspiración permanente de Duns Scoto, que no ha cesado de leerlo y de contradecirlo, como él mismo había leído y criticado a Tomás, Enrique de Gante no ha sido solamente la "cabeza" del equipo de teólogos reunidos por Etienne Tempier para poner a punto el contenido de las censuras universitarias del aristotelismo en 1277, aquél también y ante todo, en lo que nos concierne, realizó dos *virajes* con relación a la posición tomista de la cuestión de los universales: el primero al reformular la teoría del verbo mental sobre la base de una eliminación previa de la especie inteligible, primer *medium quo* del conocimiento según Tomás; el segundo al introducir la idea de un conocimiento intelectual de lo singular, ciertamente todavía indirecta y reflexiva, pero comprendida como una clase de acto de *atención* que no reclama, para ejercerse, más que la formación previa de una "especie expresa", dicho de otra manera de un concepto mental que *acompaña* toda impresión psíquica directa sufrida por el espíritu por el hecho de la cosa sensible. Cimentada sobre una base propiamente teológica, la psicología de Enrique ha proporcionado al scotismo el marco teórico de sus innovaciones principales, como lo ha

hecho la de Duns Scoto para el occamismo. Un movimiento comienza por lo tanto aquí, en nombre de la teología, que de golpe, hará precipitar el aristotelismo alrededor de las cuestiones de psicología de la cognición, que Tomás de Aquino había unido en su diálogo (crítico) de pensamiento con Averroes. Este nuevo reparto es, en un sentido, una revancha de Avicena, de su dualismo radical entre lo inteligible y lo sensible, y de su teoría de la iluminación. Ella da un nuevo impulso, sobre otras bases que Alberto, a la idea de un proceso cognitivo, lejana adaptación de la noción aviceniana de "estudio", pero limitada a la esfera de las operaciones propiamente intelectuales. Sobre todo rehabilita, bajo el nombre de quididad, una esfera objetiva mental, un *esse* quiditativo, que es el objeto de conocimiento, allí mismo en donde Tomás pretendía distinguir entre la verdad de las *cosas* y el *medium quo* de su definición mental. Ese nuevo objetivismo, fundado sobre la distinción entre conocimiento *confuso* y conocimiento adecuado, es el horizonte teórico de las discusiones del siglo XIV, ya sea que se trate de reformularlo y de volver a fundarlo *de otra manera*, tal como lo hará Scoto, o de hacerlo estallar sustituyéndolo por *otra cosa*, como lo hará Occam.

De Aristóteles a Agustín

El problema central de la noética de Enrique de Gante es el de insertar la iluminación divina según Agustín en una teoría del intelecto según Aristóteles. Evidentemente, este es un nuevo episodio de la replatonización de Aristóteles quien, en un contexto cristiano, prolonga el gesto comenzado en tierra del Islam por Avicena. La manera en la que se realiza no puede sin embargo ser enteramente relacionada con Avicena. Por una parte, evidentemente, dado que el intelecto agente es para Enrique una potencia del alma que tiene por función la de "abstraer lo inteligible en acto de aquello que es inteligible en potencia y de colocarlo como *objeto* en el intelecto posible en tanto sujeto que ejerce la intelección" (*Quodlibet* IV, *quaest.* 21, *resp.*); por otra parte, dado que su doctrina del alma da a a la voluntad una preeminencia entera sobre el intelecto – un tema ausente de la doctrina aviceniana del alma. Se pueden resumir así los principales elementos de esta nueva doctrina de las facultades.

(1) Apoyándose en el tratado seudo-agustiniano *De spiritu et anima*, Enrique sostiene que el alma es sustancialmente idéntica a sus poderes o facultades. Los poderes intelectivos y sensitivos "no agregan a la esencia del alma más que una simple relación con actos específicamente diversos" (*Quodlibet* III, *quaest.* 14).

(2) Para él, el intelecto está subordinado a la voluntad (*Quodlibet* X, *quaest.* 14, *resp.*): depende del objeto exterior para comenzar su actividad ("solo puede ejercer su actividad movido por el objeto, movido a un acto de simple inteligencia realizado en actos primeros de intelección") y depende de la voluntad tanto para ejercerla como para interrumpirla (*Quodlibet* III, *quaest.* 17), pues solo la voluntad "es forma de su propia libertad", "puede moverse ella misma y educirse ella misma del querer en potencia al querer en acto" (*Quodlibet* X, *quaest.* 9, *resp.*).

(3) Finalmente, distingue lo simple verdadero (*verum*) sensible y "experimental" y la "verdad pura" (*sincera veritas*), lo que renueva, bajo una forma radical, la distinción y la articulación de lo universal aristotélico (universal de abstracción) y de la Forma platónica. Enrique retoma así, sin saberlo, el modelo de Siriano, pero con el rasgo, específicamente augustiniano, de una iluminación del alma por Dios, iluminación que suscita en el alma una inclinación espontánea para conocer, que la voluntad comunica al intelecto posible como disposición previa al acto de conocimiento, que es la única que le provee con qué conocer, perfectamente. Desde la *Somme des questions ordinaires, art.* 1, *quaest.* 4, Enrique opone dos modos de conocimiento: el conocimiento "racional", fundado en una imagen representativa, de estatuto sensible, y la intelección propiamente dicha, única generadora de una "ciencia perfecta y de un conocimiento de la verdad pura", que reclama no una imagen sensible, sino la "'especie y el ejemplar eterno que ha causado la cosa", dicho de otra manera: una iluminación divina. Fundada sobre una dualidad de las formas sustanciales en el hombre (una educida) del poder de la materia, la otra infundida desde el exterior, *Quodlibet* III, *quaest.* 6, *resp.*), la noética de Enrique renueva el dualismo platónico del alma y del cuerpo, y doblega allí al empirismo aristotélico, conservado por las solas necesidades del conocimiento por "representaciones". Da un nuevo impulso al platonismo mediante la afirmación de que una realidad no empírica, Dios, es "el objeto principal del intelecto tanto del

punto de vista de la causa formal como del de la causa final" (*Quodlibet* XV, *quaest.* 9, *resp.*).

Ciertamente, es bajo el nombre de intelecto agente, e incluso bajo el patrocinio de Averroes (*Quodlibet* XIII, *quaest.* 8, *resp.*), que Enrique presenta a la vez la condición de la abstracción, la de la intelección en general y la del conocimiento de la verdad pura, pero cae de su peso que, tal como él lo concibe, el intelecto agente está totalmente extenuado por la noción de una iluminación directa del alma por Dios.

Es por lo tanto, muy lógicamente, a nivel de la teoría de la abstracción que dirige lo esencial de su ataque contra los aristotelismos más auténticos profesados en esa época tanto por los averroístas como por Tomás de Aquino. Aquí, es el rechazo de la especie inteligible (*Quodlibet* XI, *quaest.* 5, *resp.*) el que firma la verdadera ruptura.

El rechazo de la especie inteligible

La primera preocupación teórica de Enrique de Gante es una crítica teológica dela especie inteligible, fundada en la distinción entre los dos estados de la condición humana, el del viajero (*homo viator*) y el del Bienaventurado. Dios debe ser visto por esencia, no por el intermediario de una especie creada.El intelecto glorioso contempla a Dios sin intermediario. Este no puede ser el caso en el conocimiento peregrino, pues el objeto no es simple, y el mismo intelecto está ligado al cuerpo. Confrontado al problema de la visión bienaventurada, Enrique responde de otra manera que Tomás a la cuestión del *medium* del conocimiento intelectual. El rechaza la acción de la especie inteligible sobre el intelecto, pero, al mismo tiempo, acepta que en la imaginación humana deben encontrarse especies (ἀντάσματα. En lugar de distinguir, como Tomás, especie sensible, especie inteligible y verbo mental, él distingue ante todo aquello que él llama una especie impresa (*species impressa*) y una especie expresa (*species expressa*). La especie impresa asume el legado aristotélico, el empirismo. A pesar de su nombre, las "especies *inteligibles* impresas" de las cuales habla Enrique no son inteligibles, son especies sensibles, es decir imágenes de una impresión sensorial, causadas por la impresión directa de una causa sensible externa o traída al espíritu por la memoria, en la ausencia de todo estímulo[197]. La especie expresa y ella

[197] Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* 4, 7V-X.

sola es verdaderamente intelectual, pero es un producto del intelecto, que interviene al término de un proceso cognitivo propiamente dicho, no como el resultado de una impresión producida por la cosa extramental[198].

El acto de conocimiento intelectual tiene por lo tanto dos etapas: (a) el intelecto toma conocimiento del ser universal de una cosa, esa toma de contacto es un conocimiento universal, pero *confuso*, de la cosa conocida; no permite dar de ello una definición. Para acceder a ese concoimiento confuso, dos condiciones son necesarias: la presencia de un fantasma de la cosa en la memoria y la luz del intelecto agente que despoja al fantasma de todos los rasgos de individuación con los que envuelve a la cosa. El despojo según Enrique, no es aquel del cual hablaba Averroes. El *esse universale* no es una especie inteligible informando al intelecto posible, es *aquello que el intelecto conoce*, y aquello que lo determina, es la cosa misma. Lo universal está presente en la imagen sensible como imagen sensible, es una "imagen universal sensible", es decir un fantasma despojado de sus rasgos individualizantes, no una especie *inteligible*.

> El fantasma particular y la especie que es el fantasma universal no son "otro" realmente (*aliud re*), de la misma manera que la cosa universal no es otra que la cosa particular. De la misma manera, la especie que es el fantasma universal no es abstracta del fantasma particular en el modo de una separación real o de un engendramiento o de una multiplicación en el intelecto, sino solamente mediante una separación virtual de las condiciones materiales y particulares y de un apartamiento (*sequestratio*) de esas condiciones con relación al fantasma particular, que confiere a este la capacidad de modificar (*virtutem immutandi*) al intelecto, no ciertamente según esas condiciones particulares para que el intelecto intelija como primero y principal a la cosa particular ella misma, lo cual es imposible, sino según la razón del fantasma tomado absolutamente, y como abstracto y separado de la materia y de las condiciones particulares de la materia, para que, por ese medio, el fantasma mismo elicite en el intelecto un acto de intelección inherente al intelecto e informando al intelecto. No hay necesidad, para que él intelija la cosa universal, que inhiera en él *otra especie* de la cosa universal[199].

[198] Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet* 5, 14K.

[199] Cf. Enrique de Gante, *Summae quaestionum ordinarium*, art. LVIII, *quaest.* 2, *ad* 3m G.

Enrique rompe con la idea según la cual, para ser inteligible en acto, una *intentio* debe, según la expresión de Averroes retomada por Tomás, "cambiar de órden": pasar del estatuto de *intentio imaginata* al de *intentio intelecta*, del orden imaginal al órden inteligible. Rompe más radicalmente todavía, y por la misma razón, con la tesis que afirma que una intención imaginaria no puede jamás ser universal. Naturalmente, le da la razón, a su manera, al problema planteado por Averroes: la imagen de una cosa sensible solo puede ser individual, pero sortea la dificultad gracias a la idea de universal *confuso*. El movimiento de conocimiento que comienza en lo sensible no va hacia lo inteligible entendido como lo más universal, sino hacia lo universal entendido como lo más *claro*. Es ese desprendimiento de lo universal, de lo confuso a lo claro, el que realiza la segunda etapa del conocimiento intelectual – y esto, novedad de importancia, bajo el imperio (*imperio*) de la *voluntad*. Con Enrique, la voluntad se convierte en un actor epistemológico: es ella quien impulsa al intelecto a superar el conocimiento confuso. (b) Una vez el *esse universale* captado, la segunda etapa del conocimiento consiste, en efecto, en "componer y dividir", lo cual no quiere decir formar una proposición, sino combinar, asociar, distinguir. Se trata de clasificar a la cosa conocida a través de su *esse intelligibile* en un género y una especie última, por lo tanto de definirla. Lo definido está en la quididad, el *quid est*. El concepto en el que el intelecto forma la definición es un "verbo mental". Pero nada de ese proceso de engendramiento del verbo se realizaría sin "el deseo de aquel que busca": "El deseo mediante el cual *queremos* conocer precede siempre al nacimiento mental." Es porque hay en nosotros el deseo y la voluntad de conocer que el verbo mental es producido. Porque hay también en nosotros memoria en donde el fantasma es conservado. Entonces, "en el engendramiento del verbo, el intelecto posible, en estado de simple inteligencia, con su conocimiento simple confuso, engendrado en él por la especie del fantasma universal y terminado en el objeto como conocido por él confusamente", puede, "mediante el movimiento discursivo de la razón y la iluminación mediante la luz del intelecto agente", hacer presentes en acto a las partes de lo conocido y su "razón quididativa"[200]. Con las mismas palabras que Tomás de Aquino, Enrique, bajo la influencia de Agustín, del cual toma la tríada psíquica de la memoria, del conocimiento y de la voluntad, desemboca así en

[200] Cf. Enrique de Gante, *ibid*, *quaest*. 2, K.

una reconstrucción diferente. El mismo desplazamiento es operado en el segundo *viraje* que él impone al aristotelismo: la introducción, *limitada*, de un conocimiento intelectual de lo singular.

El conocimiento intelectual de lo singular

Como Tomás, Enrique sostiene que el intelecto no conoce directamente lo singular. Pero, en lugar de entrar en la sutil teoría tomista del conocimioento indirecto, se conforma con plantear que el intelecto conoce lo singular por reflexión sobre las imágenes. Esta reflexión es un proceso simple que puede ser emparentado con la atención. La impresión sensible causada por la presencia física de un objeto *a* es acompañada por la formación de un concepto mental de ese objeto:si el objeto a es un hombre, ella es acompañada por el concepto mental de *hombre,* si es un caballo, por el concepto mental de *caballo*. El conocimiento intelectual de a es el resultado del acto mediante el cual el espíritu considera la relación entre la impresión sensible y el concepto formado, la especie impresa y la especie expresa. A este conocimiento indirecto, que parece caracterizar al hombre viador, Enrique opone un conocimiento directo, intelectual e intuitivo, que reserva a Dios y a alos Angeles, y parece querer extender a las almas de los Bienaventurados. Esta noción de un conocimiento intelectual intuitivo de lo singular rompe aun más decisivamente con el aristotelismo preservado por Tomás hasta lo más alto de los Cielos. Ella se convertirá en algunos años en la línea de fractura entre la antigua escolástica del siglo XIII y la nueva ἐπιστήμη del siglo XIV.

No obstante, para que esa mutación se opere, un nuevo cambio debe efectuarse todavía: una redefinición del conocimiento abstractivo fundada ya no más sobre una abstracción a partir de lo singular, sino sobre una abstracción a partir de la existencia. Una tal abstracción desplaza sobre los actos de conocimiento la propiedad de indiferencia a la existencia y a la no-existencia que la tradición aviceniana había hasta ese momento confinado al objeto mismo: la *essentia*. El deslizamiento de la teoría de la indiferencia de la *essentia* a la *cognitio* ella misma sera, nuevamente, un (gran) hallazgo de Duns Scoto. Sin embargo, éste había sido preparado a fines del siglo XIII por Mateo de Aquasparta, quien supo coordinar en una discusión específica la posibilidad de conocer lo no-existente, la cuestión aviceniana del estatuto de la esencia indiferente

y aquella, siempre examinada, pero raramente elaborada, de la intuición correspondiente a ese modo de ser, indiferente, del objeto conocido. Con Mateo, la otra cara del objetivismo, del cual Enrique de Gante había iniciado la construcción, emerge a su vez.

Conocimiento de lo no-existente y teoría del concepto: Mateo D'Aquasparta

Tal como él lo expone en sus *Questions disputées sur la foi et la connaissance* (Cuestiones disputadas sobre la fe y el conocimiento), el punto de partida de la teoría del conocimiento de Mateo d'Aquasparta es: ¿se puede pensar aquello que no es? Es decir: ¿un no-existente puede ser objeto de pensamiento y, de ese modo, de conocimiento? En su solución, Matthieu se aleja voluntariamente de la problemática lógico-semántica de la designación del no-ser, ilustrada en la misma época por Roger Bacon. Su solución es ontológica y psicológica. Retomando la teoría de Avicena de la "indiferencia de las esencias para con la existencia y la no-existencia", demuestra que puede haber conocimiento intelectual de lo no-existente en la estricta medida en la que el objeto (*obiectum*) del pensamiento no es la cosa (*res*) singular, existente o no existente, sino la quididad, o esencia, que no es existente ni no existente[201].

Teoría del conocimiento e intuición de las esencias

La respuesta de Mateo se articula en dos tiempos: un primer conjunto de distinciones es consagrado a las nociones mismas de existente y de no existente; un segundo conjunto, al acto de conocimiento. Contra las tesis "logicistas" de Bacon, Mateo hace valer que la cuestión "no trata sobre el significado de los nombres o de las palabras". Saber si las palabras significan la misma cosa cuando las cosas que ellos designan existen y cuando ellas no existen, saber si los nombres son "impuestos" (dados) a las cosas singulares o a los conceptos mentales, son cuestiones de lógica, no de noética ni de teoría del conocimiento. Para responder a la pregunta propuesta, es mejor "hacer un cierto número de distinciones con respecto al ser y al no ser relativamente al pensamiento considerado en su acto de

[201] Cf., para el texto latino, Matthaeus ab Aquasparta, O. F. M., *Quaestiones disputate de fide et de cognitione* (Collegium s. Bonaventurae), Quaracchi, 1957.

conocimiento". Mateo distingue por lo tanto dos sentidos de la expresión 'aquello que no es': (a) aquello que no existe de ninguna manera, ni en sí ni en su causa, ni en potencia ni en acto, aquello que no ha jamás existido y no existirá jamás, y cuya existencia incluso no es posible; (b) aquello que no existe bajo un cierto modo, por ejemplo aquello que no existe en acto, pero existe en potencia o aquello que, en sí, no es, pero es en su causa eficiente o en su ejemplar. En el sentido (a), aquello que no existe no puede de ninguna manera ser objeto de pensamiento. Mateo recurre aquí a la teoría aviceniana de la pre-comprensión de ser (ver recuadro): lo inteligible primero, lo inteligible fundamental, requerido para toda intelección, como condición de posibilidad de la intelección en general, "la primera cosa que cae bajo el pensamiento", la primera que ella sea capaz de aprehender es 'aquello que es', es decir el ente. Aquello que no existe de ninguna manera no es por lo tanto inteligible tampoco. Es por lo tanto solamente en el sentido (b) que 'aquello que no es' puede ser objeto de pensamiento e inteligible.

Habiendo mostrado en qué sentido *aquello que no es* puede ser objeto de pensamiento, Mateo comiernza sobre esta base la exposición de su teoría de la intuición de las esencias. Mediante su "poder activo" y gracias a la luz del intelecto agente, el pensamiento humano es capaz de abstraer a los universales de los particulares, de separar las especies inteligibles de las especies sensibles y de separar las quididades de las cosas que existen en acto. Ahora bien, los universales, las especies inteligibles y las quididades de las cosas no están ligadas a las solas cosas dotadas de una existencia actual, "ellos se remiten indiferentemente a aquello que existe y a aquello que no existe". De la misma manera, "ellos no conciernen a un espacio o un tiempo determinado" – como lo dice Aristóteles, "lo universal está en todas partes y siempre"[202]. La consecuencia que extrae de ello Mateo es importante – ella alimentará más de un siglo de especulación, de Scoto y del scotismo a Occam y al occamismo: la existencia o la no-existencia de las cosas no tiene nada que ver con el pensamiento de una quididad. Así como el intelecto puede pensar la quididad de una cosa por intermedio de una especie cuando dicha cosa existe, puede hacer lo mismo y de la misma manera cuando ella no existe.

[202] Cf. Aristóteles, *Anal. post.*, I, 31, 87b29-33

El acto de conocimiento y las operaciones del pensamiento: el conocimiento concreto

La distinción del ser y del no ser relativamente al pensamiento considerado en su acto de conocimiento llama a una distinción paralela de los actos de pensamiento mismos. Volviendo al *topos* de las operaciones del intelecto, Mateo propone de él un análisis simplificado que va a orientar toda la problemática del siglo XIV. El acto de pensamiento puede revestir dos formas "exactamente como hay dos clases de operaciones del intelecto": (a) un primer tipo de pensamiento, "simple y absoluto", aprehende y concibe las quididades o naturalezas simples de las cosas; (b) un segundo tipo de pensamiento "combina y compone". Ese segundo tipo de pensamiento no es reductible a la simple formación de una proposición o de un enunciado por combinación de términos, actividad a la cual se limitaban la mayoría de las clasificaciones anteriores de las "operaciones del intelecto". Por "combinar y componer", Mateo entiende el acto por el cual el pensamiento "capta y percibe que una cosa está presente en circunstancias y bajo condiciones temporales determinadas". El acto de pensamiento sintético descripto por Mateo no es por lo tanto la *simple formación de la intención compleja*, proposicional, de la cual hablaba Simón de Faversham. Se trata de un modo de conocimiento de las cosas distinto del anterior. La distinción de los actos de pensamiento no es una adaptación de la teoría de las operaciones del intelecto, es una elaboración nueva que trata sobre dos maneras de aprehender las cosas: ya sea en ellas mismas, independientemente de toda caracterización accidental extrínseca –las relaciones de tiempo y de localización, de las cuales hablaba Avicena a propósito de la abstracción efectuada por la imaginación–, ya sea en situación, es decir tal como ellas se *presentan aquí y ahora*.

Transpuesta al nivel del problema del conocimiento, la distinción de los dos tipos de acto de pensamiento abre así una nueva manera de concebir la relación del pensamiento con la existencia del punto de vista de la verdad ante-predicatriva, es decir la verdad de la cosa, de la cual habla Agustín con relación a la verdad predicativa, la de la proposición, de la cual habla Aristóteles. Ante la cuestión de saber si la existencia es necesariamente requerida para conocer una cosa, se pueden hacer dos respuestas distintas.

La comprensión pre-ontológica del ser en la tradición aviceniana

De una cierta manera, Avicena ha inscripto al ser como condición transcendental del pensamiento y del conocimiento. Al sostener que hay inteligibles absolutamente primeros y que, entre esos inteligibles, el ser ocupa el primer puesto, ha formulado una tesis a la cual la generación de Duns Scoto dio todo su alcance. Más decisivamente que Mateo d'Aquasparta, Duns Scoto plantea que el *primer inteligible* para el intelecto no es ni un universal ni aquello que Tomás llamaba la "quididad de una sustancia material", sino un "trascendental"[203], es decir un concepto que abarca la totalidad de las categorías. Avicena había mostrado que las nociones de ser (existencia) y de cosa (esencia) se formaban inmediatamente en nuestra alma, bien que ellas no sean quididades materiales. Estableciendo que el ser (o la cosa) no es ni un universal, ni una categoría, ni un predicable en el sentido de Porfirio, al argumentar la tesis aristotélica que el ser no es un género, él había concluido que "el ser (*ens*), la cosa (*res*) y las otras" intenciones "del mismo tipo" eran aquello que se imprime en el alma en primera impresión" (*Métaph.*,I, 6), que ellas "se imprimían al primer intento en el pensamiento y no eran adquiridas a partir de nociones anteriores y más conocidas". El había por lo tanto planteado que esas dos nociones eran naturalmente anteriores a todo aquello mediante lo cual se trataba de definirlas. Decir, en efecto, que una "cosa" es aquello de lo cual se puede afirmar alguna cosa con verdad (*vere*) supone que las expresiones 'alguna cosa', 'poder' o 'afirmar con verdad' sean ellas mismas definidas, lo cual no se puede hacer a menos de decir que ellas son precisamente, un algo (*aliquid*) o, una cosa (*res*) o alguna cosa (*quid*): todas expresiones sinónimas (*multivoca*) de 'cosa'. Al sostener, con Aristóteles y contra Platón, que la" primera de las impresiones primeras", el ser, no era un universal, un género, que el predicado más universal, el ser, no era un universal, es decir uno de los diez géneros más generales a los cuales Aristóteles daba el nombre de categorías, Avicena había por lo tanto mostrado que era anterior y superior a todos los géneros, es decir anterior a toda determinación, en resumen 'transcendental' para emplear el término utilizado por la escolástica para designar tal propiedad[204]. No obstante, como aquello que se concibe ser (*esse*), se lo concibe ser alguna cosa (esse *quid*), Mateo d'Aquasparta, Duns Scoto y muchos de sus contemporáneos llegaron a la conclusión que el primer concepto trataba sobre el ente, de momento que se oponía a la nada, es decir a aquello que *no es nada*, a aquello que no es *algo*. Scoto, por lo tanto, llega a decir que el primer objeto del intelecto es el ser en el sentido de ser algo (*quid*).

[203] Cf. Duns Scoto, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, II, 1,§ 16.

[204] Cf., sobre este punto, nuestra nota complementaria al final del volúmen.

Pero ser algo (*esse quid*) no es ser una cosa determinada. La intención del ser es la del *objeto en general*, que es condición de posibilidad de todo conocimiento. En la primera intención del ser, aquello que es captado es a la vez cierto (no es nada), determinable (no es una cosa) y no derivable empíricamente. El concepto del ser como transcendental *abre el espacio categorial*, él es condición de posibilidad de la experiencia en general: "No hay experiencia para un sujeto en quien las nociones de ser y de cosas no estarían ya impresas." Esto equivale a decir, como lo hace aquí Mateo d'Aquasparta, que el ser está pre-comprendido en y a toda captación intencional. Tanto más que de una condición transcendental de la experiencia, se puede por lo tanto aproximar la tesis aviceniana sobre el ser, a la noción de "comprensión pre-ontológica del ser" introducida por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

Si se habla de la operación o del modo de pensar gracias al cual una cosa es captada en circunstancias temporales determinadas, la existencia de la cosa relaltivamente a las condiciones temporales especificadas es necesariamente requerida: "Hay que pensar esta cosa como existiendo en el momento en el que ella existe, como debiendo existir en el momento en el que ella existirá, como habiendo existido en el momento en el que ella ha existido." De otro modo, el pensamiento sería falso. Por pensamiento falso, Mateo entiende falso pensamiento. Un pensamiento falso no es un verdadero pensamiento. De hecho, o bien se piensa efectivamente y se está en relación con lo verdadero, o bien no se está en relación con lo verdadero y no se piensa efectivamente. Tratándose de pensar una cosa situada en el tiempo, la referencia con respecto al presente en donde se efectua el acto de conocimiento es por lo tanto fundamental. Mateo se apoya aquí en los análisis de Agustín, en particular sobre su descripción fenomenológica de la previsión natural. La verdad de un acontecimiento futuro está fundada sobre su causa. Es sobre esta causa que se apoya el acto, que Mateo dice "concreto", mediante el cual el espíritu conoce el futuro, pues "solo se puede ver aquello que está presente". Retomando el análisis de las *Confesiones*, Mateo subraya que, cuando se declara "ver cosas futuras, lo que se ve, no son las cosas ellas mismas, que todavía no son, sino sus causas o los signos que las anuncian y que, los unos y los otros, existen ya". Por lo tanto, no son jamás futuros, sino siempre presentes que se ofrecen a la percepción de aquellos que, por ejemplo, prevén un acontecimiento natural ordinario. "Es gracias a presentes que

los futuros son concebidos por el espíritu y predichos": mirando la aurora, yo predigo el próximo amanecer del sol - " lo que yo veo es presente, lo que yo anuncio es futuro".

Lo mismo sucede con los *pasados*. La verdad de una cosa presente está fundada sobre una cosa que existe en acto; la verdad de una cosa pasada está fundada "sobre la imagen o la especie de esa cosa, que permanece y subsiste en el pensamiento, unida a una comparación con la cosa que existía pero no existe más". Como lo escribe, allí también, Agustín; "Mi infancia, que no está más, está en un pasado que también se desvaneció, pero cuando lo evoco y la cuento, es en el presente que percibo su imagen, pues ella está todavía en mi memoria."

Al insistir, como él lo hace, sobre el presente, Mateo apunta a relacionar al acto de conocimiento intelectual al presente, no a la memoria o a la imaginación, la captación de las cosas singulares en su ser espacio-temporalmente determinado. Comienza así no solamente la reflexión sobre el conocimiento intelectual que va a ocupar el centro de la escena teórica durante todo el siglo XIV, sino que inicia, al mismo tiempo la distinción que la va a instrumentar: la del conocimiento abstractivo y del conocimiento "concreto", que las generaciones posteriores retomarán naturalmente bajo el título de conocimiento "intuitivo".

Conocimiento abstracto y representación

La unión con la existencia, ineludible para el acto de conocimiento orientado hacia la cosa tomada en su realidad espacio-temporal singular, no tiene vigencia para el pensamiento que resulta de "la operación simple, pura y absoluta mediante la cual el espíritu aprehende y concibe la quididad absoluta de las cosas". En ese caso, en efecto, la existencia de la cosa no es necesaria para el conocimiento, pues la existencia o la no-existencia real no tienen nada que ver con ella. Mateo funda su tesis sobre tres razones que derivan: (a) de la naturaleza de la quididad; (b) de la de las especies inteligibles; (c) de la del pensamiento.

El argumento (a) es una reformulación de las tesis avicenianas sobre la accidentalidad de la existencia con relación a la esencia: en todo ente creado la quididad y el ser difieren; el ser no forma parte de la intelección de la quididad; la quididad se remite indiferentemente al ser y al no-ser. Si por lo tanto, se enuncia un juicio, como 'El hombre es un animal',

que para Mateo no es otra cosa que "la esencia o quididad del hombre explicada en palabras", no se compromete la existencia o la no-existencia del hombre. Contrariamente a lo que sostiene en la misma época Roger Bacon, aun si no existiera ningún hombre, la proposición 'El hombre es un animal' seguiría siendo cierta.

El argumento (b) hace valer un punto capital que muchos autores del siglo XIV descuidarán. Sea la especie inteligible o sensible de una cosa. La especie existe. La cosa existe o no existe. Pero ni la especie inteligible, ni siquiera la especie imaginable o la imagen "representan la existencia o la no-existencia de la cosa. Aquello que ellas representan, es la cosa misma absolutamente hablando". La imagen de Sócrates o de Hércules pintada en una pared me representa a Sócrates o Hércules, ella no me los representa como existiendo o no existiendo. En efecto, subraya Mateo, si el retrato de Sócrates representara solamente a Sócrates existiendo, dejaría de representarlo una vez Sócrates muerto; recíprocamente, si él representaba solamente a Sócrates no existente, no podría representarlo vivo. Tal como está, es decir existente, "un retrato representa a su objeto *indiferentemente*, ya sea que éste se encuentre vivo o muerto".

El argumento (c) descansa sobre la capacidad que el pensamiento tiene de *hacer abstracción* de todo aquello que no es la cosa misma. Ese poder de abstracción no tiene más nada que ver con la inducción abstractiva que Aristóteles situaba al término de un largo proceso de comprobaciones y de recuperaciones imaginarias. Es un modo de conocimiento que de entrada es *abstracto*. Es una "operación absoluta, que no tiene nada que hacer con la existencia o la no-existencia de una cosa, pero se limita a aprehender la cosa misma o su quididad". Más que de conocimiento abstractivo que evoca demasiado a la inducción aristotélica, es entonces mejor hablar aquí de conocimiento abstracto, suerte de *reducción fenomenológica* que trata sobre la cosa misma. Para Mateo, hay un sentido en hablar de la intelección de *hombre* como no siendo la representación de ningún hombre en particular. El modo de conocimiento representacional abstracto no entrega la "representación de este hombre o de aquel hombre", la de un hombre particular "que estaría aquí o allá, ayer o hoy", es una simple captación de *hombre*.

Este tipo de representación abstracta no tiene ningún existente como objeto. Cuando el pensamiento capta *hombre*, si el hombre en cuestión existe, "ella capta de una manera tal que *ese hombre existente no es su*

objeto", ya que, precisamente, ella hace abstracción de su existencia. Pero inversamente, si el hombre en cuestión no existe, "ella lo capta exactamente de la misma manera". Para Mateo, "la dificultad no es más grande en un caso que en el otro". El conocimiento abstracto, la "operación absoluta" de la representación pura es, de hecho, el principio de toda variación formal; es *mediante ese poder de abstracción* que "el pensamiento puede dividir y separar las cosas que están juntas o componer aquellas que, sin ser incomponibles, están divididas". La reducción eidética funda la variación eidética.

Intuición de las esencias y teoría del concepto

Para terminar la teoría *filosófica* del conocimiento comenzada con la cuestión de la posibilidad de pensar "aquello que no es", Mateo encara el último problema que le queda por tratar: el de la objetividad de un pensamiento orientado hacia un no-existente.

Retomando la fórmula aristotélica del pensamiento como procediendo "por reposo y detención", él se pregunta cual puede ser el objeto de un pensamiento de lo no-existente si el pensamiento "no puede fijarse ni detenerse en ninguna cosa" – la 'cosa' en donde ella debería detenerse *no siendo* precisamente. Su respuesta permite hacer la síntesis de todos los análisis anteriores. Ante todo, un objeto contradictorio no es un objeto. Aquello que no es *de ninguna manera* "no es un objeto para el pensamiento y no puede serlo de ninguna manera". No por eso hay que asimilar un particular no-existente y un objeto imposible, cuya existencia misma implica contradicción o que, y esto equivale a lo mismo, no presenta ningún tipo de ser sea cual sea – incluso el ser en potencia. Cesar muerto no es un objeto del mismo tipo que un círculo cuadrado. Es un posible no actual (pero que ha sido actual). Dado que el ser actual no es comprendido como formando parte de la razón (es decir del λόγος) de "aquello que no existe de una cierta manera", sino solamente "su ser inteligible, captable y representable por el pensamiento", la cuestión de la objetividad del pensamiento orientado hacia lo no-existente no es por lo tanto una cuestión contradictoria. Lo que ella pide, es solamente si "aquello que no tiene ser actual" o "aquello que no es alguna *cosa*" es y puede ser objeto de pensamiento.

Filosóficamente, Mateo no considera más que una sola respuesta que es irresistiblemente llamada por su reformulación de la tesis aviceniana de la indiferencia de la esencia, y es una respuesta evidentemente afirmativa. El punto decisivo es la conclusión que él extrae de esto: si "aquello que no tiene ser actual" puede ser objeto de pensamiento, no resulta de esto la paradoja que Meinong asumirá en la época moderna al afirmar que "hay objetos (*Gegenstände*) de los cuales es cierto decir que no hay tales objetos"; de ello resulta solamente que la especie inteligible de una quididad se ve investida de un poder *de representación pura*. Cuando el pensamiento tiene en ella la especie de la quididad de hombre o de cualquier quididad, "esa especie no le presenta esa quididad *como una cosa que es o no es en acto*, ella se la *representa* absolutamente". Para Mateo, es sobre este poder de representación pura, abstracta de la especie inteligible, no sobre la percepción sensible directa de lo singular, que se funda la posibilidad de un conocimiento *conceptual objetivo*: "Es a partir de esta captación simple que el pensamiento se forma para él mismo un cierto concepto y que él piensa absolutamente la quididad de hombre o de cualquier otra cosa", y no "a partir de la percepción de su existencia o de su no-existencia".

El poder representativo de la especie inteligible de una quididad "es suficiente para la razón de objeto y de objetividad", ya que no es la cosa existente, sino la quididad, la que constituye el objeto del pensamiento: "Si una cosa no existe, la quididad de las cosas, no las cosas mismas, es y permanece el objeto del pensamiento".

Duns Scoto y el conocimiento intuitivo de lo singular

Es en Duns Scoto que las reflexiones de Enrique de Gante y de Mateo d'Aquasparta desembocan en una síntesis que da su configuración específica al siglo XIV. El genio de Scoto es que, al mismo tiempo que retoma algunos de sus problemas y una parte de su instrumentación conceptual, desplaza el conjunto de la discusión a un terreno personal y ofrece soluciones nuevas que toman lugar en un marco teórico más amplio. La crítica de Enrique de Gante juega en Scoto el mismo rol que la crítica de Scoto en Occam: es un punto de partida reivindicado, un estímulo, una referencia mayor. No es por lo tanto una casualidad si la tentativa de eliminación de las especies inteligibles parcialmente iniciada

por Enrique de Gante ha jugado un rol determinante en la reflexión que ha permitido a Scoto llegar a la distinción que, tanto como su teoría de la naturaleza común, ha condicionado todas las tomas de posición posteriores del nominalismo.

En oposición a Enrique, a quien él atribuye la tesis de una completa eliminación de las especies inteligibles, Scoto sostiene que los fantasmas solos no puedan dar cuenta del conocimiento de los universales. Es lo que lo conduce a la teoría de la causalidad concurrente parcial del intelecto y del objeto de la percepción. Pero no es el único terreno en el cual se confronta con él. Trata también la cuestión del conocimiento intelectual de lo singular, en particular la del conocimiento intelectual, o como él dice, "intuitivo" y directo de lo singular, reservado por Enrique a Dios, a los ángeles y a las almas de los Bienaventurados. Dos motivos contradictorios se enfrentan en el terreno del conocimiento intelectual de lo singular: uno teológico, el otro filosófico.

Teológicamente, puede parecer necesario plantear la posibilidad de un conocimiento intelectual directo de lo singular. Por una parte, en efecto, los teólogos que definen la visión beatífica sobre el modelo del conocimiento de la esencia divina por el alma separada del cuerpo (es decir que no hacen diferencia de naturaleza entre el conocimiento que los justos tienen de Dios en el paraíso, antes y después de la resurrección de los cuerpos) necesitan plantear que el conocimiento intelectual es posible, ya que el objeto de la visión bienaventurada (como por otra parte el de la visión de las almas separadas) es un singular: Dios. Por otra parte, Dios mismo conoce intelectualmente; limitar el conocimiento divino a los solos universales, negarle todo conocimiento intelectual directo de los singulares, es una tesis teológicamente inadmisible: además que ella pone un límite intolerable al poder divino, hace toda retribución de los méritos imposible y arruina el principio mismo de la moral.

Filosóficamente, en cambio, el conocimiento intelectual directo de lo singular parece excluído por Aristóteles, para quien "la sensación se encamina a lo universal".

Frente a esta alternativa, Scoto vuelve sobre la tesis de Enrique de Gante, que concede al intelecto bienaventurado el conocimiento intelectual de lo singular, y busca la forma de extenderlo al intelecto del hombre en esta vida. Esta tentativa lo lleva así a distinguir dos clases de

conocimiento intelectual, uno que trata sobre los universales, otro, que él llama "intuitivo", que trata sobre los singulares.

Naturaleza, existencia, singularidad: las distinciones formales

Según Scoto, el intelecto tiene la capacidad de distinguir formalmente en las cosas individuales. Aquello que es distinguido formalmente en toda cosa (pero no por ello es necesariamente conocido, en este mundo), es (a) su naturaleza, (b) su existencia, (c) su singularidad. Esta distinción vale para la cosa como objeto de conocimiento, no es real *ex parte rei* (en la esfera de la realidad extramental), pero es real en el intelecto. Ella produce una complicación de la doctrina de las causas concurrentes parciales de la intelección. De hecho, aun si es cada vez *una* cosa que, en concurso con el intelecto, da lugar a *un* conocimiento, cada uno de los aspectos formalmente distinguidos en ella es conocido o debe poder ser conocido de manera clara. Allí es donde Scoto retoma, en parte, ciertos elementos de la teoría del conocimiento intelectual abstractivo puesto a punto, siguiendo los pasos de Avicena, por Mateo d'Aquasparta. Se puede describir así el cuadro del conocimiento formal según Scoto:

(a) La naturaleza de la cosa es conocida por aquello que él llama a veces 'intelección quiditativa', a veces, y es la terminología que nos interesa aquí, 'conocimiento abstractivo' o 'no intuitivo'.

(b) La existencia debe poder ser conocida mediante un conocimiento intelectual intuitivo (Scoto alega sobre este punto una nueva razón teológica: en el acto de la visión beatífica, Dios, que es singular, debe no solamente ser percibido, sino percibido imperativamente *como existente*, por falta de que la beatitud podría ser causada por un objeto no existente)[205]: la cuestión es por lo tanto de saber si el hombre tiene en este mundo un tal conocimiento.

(c) La singularidad debe poder ser conocida por un conocimiento intelectual intuitivo: la cuestión de saber si el hombre tiene acá un tal conocimiento no se plantea, pues es evidente que nadie puede identificar directamente dos objetos idénticos que habrían sido invertidos a sus espaldas.

Ya que, para el hombre viador, la cuestión del conocimiento de la formalidad distinguible se plantea al solo nivel de (b) – siendo el nivel

[205] Cf. Duns Scoto, *Quodlibet* XIII, §8.

(a) no problemático, y el nivel (c) imposible- es necesario dar una teoría coherente del conocimiento intelectual articulando sistemáticamente (b) con (a).

Para pensar esa relación, Scoto utiliza el modelo del conocimiento sensible.

Hay dos maneras de sentir: (1) la primera "alcanza un objeto en su existencia propia y actual" (es la *sensación de una cosa*); (2) la segunda "no alcanza al objeto existente en sí mismo, ya sea (2.1) porque ese objeto no existe, ya sea (2.2) porque el conocimiento no es conocimiento del objeto en tanto que él existe actualmente" (se puede tener la imagen de un color tanto cuando no existe como cuando existe). A semejanza del doble modo del conocimiento sensible, se puede así plantear un doble modo del conocimiento intelectual de los objetos simples (es decir los objetos de la primera operación del intelecto, por oposición a las proposiciones y a los silogismos): el primero es el conocimiento abstractivo, o mejor dicho, abstracto, tal como lo había definido Mateo d'Aquasparta. Según Scoto, este conocimiento es *indiferente* a la existencia o a la no-existencia, a la presencia o a la no-presencia del objeto. El segundo es intuitivo, él es "conocimiento precisamente", precise, es decir "limitado a", "exclusivamente del" objeto "presente en tanto presente y existente en tanto existente"[206].

Memoria, recuerdo y conocimiento intuitivo

Si bien numerosos pasajes dejan entender que Scoto reserva el conocimiento intuitivo de lo singular al intelecto angelical y a los bienaventurados, marcando al mismo tiempo que este conocimiento forma parte de los poderes naturales del intelecto, otros, poco numerosos a decir verdad, pero que tendrán una influencia importante, implican que lo admite en el hombre *pro statu isto* (en "el estado presente" del hombre, consecutivo al pecado de Adán). El principal argumento para, por lo menos, formar la hipótesis es que aquello que es posible para los sentidos debe ser posible para el intelecto, "ya que una facultad más perfecta y más alta debe conocer de una cosa lo que conoce de ella una facultad inferior"[207]. Sobre esta base, Scoto muestra (a) que el intelecto puede

[206] Cf. Duns Scoto, *Quodlibet* IV, § 7-8.

[207] Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, *dist*. 45, *quaest*. 3, § 17.

"conocer intuitivamente lo que los sentidos conocen" y (b) que él conoce también las sensaciones (*sensationes*). Las dos tesis están probadas por el hecho que "el intelecto conoce proposiciones contingentes verdaderas y silogiza a partir de ellas". Ahora bien, la "verdad de esas proposiciones concierne a objetos que son conocidos intuitivamente, es decir bajo la razón de su existencia, que es aquella bajo la cual ellos son conocidos por los sentidos" (*sub ratione existentiae, sub qua cognoscuntur a sensu*).

Es en ocasión de una reflexión sobre la reminiscencia que Duns Scoto formula su teoría más original: la intuición intelectual de lo singular. Pero esa reminiscencia no es la de Platón. Y, otra ruptura fuerte y simbólica, ¡ella se opone a Avicena y a su negación de la memoria intelectual! Para el historiador, esa reminiscencia es un enjambre de símbolos.

El hecho que la teoría scotista de la intuición intelectual, o conocimiento intuitivo de lo singular, sea expuesta en el marco de una teoría de la memoria y de la reminiscencia tiene un significado teológico y filosófico. El problema filosófico de la memoria intelectual estaba planteado desde Avicena, que la rechazaba, pero remontaba a Aristóteles que, en el *De anima*, explicaba la imposibilidad del "recuerdo" después de la muerte por una distinción entre el conocimiento intelectual puro y el conocimiento mediante fantasmas (conocimiento que Averroes había destacado bajo el nombre de 'intelecto pasible', el nombre aristotélico de la cogitativa en la tradición galénica). El problema teológico estaba abierto desde el siglo XIII y tomaba una importancia creciente en la definición teológica de la identidad personal, esencial para la problemática de la visión bienaventurada, del conocimiento de las almas separadas y de la retribución de los actos. Es por lo tanto un lugar estratégico de la problemática del aristotelismo que se exponía allí. El conocimiento intuitivo de lo singular no era solo un problema de epistemología confinado en el marco de los *Segundos Analíticos*, II, 19, era un problema capital para la teoría del alma y la psicología.

Es para resolver la cuestión de la memoria intelectual que Scoto hizo progresar la distinción entre conocimiento intelectual de lo general y conocimiento sensible de lo singular reestructurando sobre nuevas bases la distinción entre conocimiento abstractivo y conocimiento llamado "intuitivo". La dificultad de la posición de Scoto – el hecho que solo se accede a su teoría del conocimiento a partir de su tesis sobre la memoria – es la expresión de una dificultad en sí, que quiere que la naturaleza del

conocimiento intelectual sea plenamente legible solo en el marco de las condiciones de posibilidad de una teoría completa de la memoria y del recuerdo. El descubrimiento central de Scoto es que el espíritu humano tiene la posibilidad de acordarse a a la vez de sus propios actos y de los actos de los sentidos, y que esto implica que tenga la posibilidad de conocer sus propios actos y los de los sentidos.

El conocimiento intelectual nos da el conocimiento de las naturalezas, el de la singularidad es inaccesible en esta vida, el de la existencia en esta vida no puede estar confinado a los sentidos: él debe ser accesible al intelecto, en su defecto el conocimiento de las verdades contingentes no podría ser mantenido. La pregunta es por lo tanto: ¿cómo el intelecto puede conocer en este mundo la existencia de lo singular cuando él no puede ser directamente afectado por él? La respuesta es dada por la teoría de la memoria: el intelecto conoce intuitivamente los actos de los sentidos, pues, sino (argumento teológico), no solamente las almas separadas no podrían acordarse de los actos sensibles realizados aquí, pero (argumento filosófico) nadie podría aquí conocer los actos sensibles de los cuales tiene el recuerdo. Ahora bien, si el intelecto conoce intuitivamente los actos sensibles que él ha realizado, debe conocer también intuitivamente las cosas singulares sobre las cuales inciden esos actos.

El argumento de Scoto a favor del conocimiento intuitivo de lo singular es por lo tanto recursivo: dado el hecho de experiencia que nosotros recordamos nuestros actos de conocimiento pasados y que, para recordar un acto pasado, es necesario admitir una especie distinta de la especie mediante la cual el espíritu conoce las cosas, es ñecesario admitir una capacidad intuitiva de conocer, pues ella sola provee la especie necesaria al recuerdo. Es la distinción entre el acto de conocer una cosa y el recuerdo de ese acto que impone a Scoto la distinción entre dos tipos de objetos implicados en el análisis del recuerdo: el objeto llamado alejado y el objeto cercano.

Para comprender bien el alcance de la innovación scotista, hay que tomar el caso más difícil, el de la memoria intelectual de un acto de conocimiento que trata sobre una quididad. Supongamos la situación típicamentre aviceniana de un aprendizaje intelectual. En un instante *t*, un individuo *a* aprende la quididad de un triángulo, a saber que todo triángulo tiene necesariamente tres lados. Ese acto de conocimiento es un acto de conocimiento abstractivo: indiferente a la existencia

presente. La tesis de Scoto es que en todo momento posterior t^{+n}, *a* tiene la posibilidad de recordar ese acto de aprendizaje. El recuerdo del acto de aprendizaje no es el hecho de recordar al espíritu el contenido de la definición, a saber el hecho que todo triángulo tiene necesariamente tres lados. Por lo tanto hay que distinguir el objeto alejado del recuerdo: la quididad misma (expresada en un enunciado no temporalizado del tipo de 'Todo triángulo tiene necesariamente tres lados'), que no pertenece al pasado; y el objeto cercano del recuerdo: el acto de conocimiento intelectual que en *t* ha referido sobre el objeto alejado, que pertenece al pasado. El argumento de Scoto es que, para acordarse de su acto de aprendizaje pasado, *a* tiene que haber conocido intuitivamente ese acto de aprendizaje, pues aquello que es traído al espíritu de *a* por intermedio de la especie inteligible correspondiendo a la intuición del objeto cercano del recuerdo es precisamente la intuición que *a* tuvo en *t* de realizar un acto de conocimiento abstractivo de la quididad del triángulo. El recuerdo reclama así una especie inteligible y un acto de conocimiento intuitivo del acto de conocimiento abstractivo. La diferencia entre el proceso del recuerdo para el alma aquí y para el alma separada es que, en el estado presente, el acto de aprendizaje de *a* no pudo ser efectuado sin la presencia de una imagen sensible (φάντασμα), pues todo acto de conocimiento, incluso abstractivo, reclama la presencia de un fantasma. De la misma manera, el recuerdo de haberlo realizado reclama aquí la presencia de una imagen sensible, un estímulo externo, o, un proceso imaginario cualquiera, que es precisamente aquello que debe ser reencontrado para que el recuerdo del conocimiento intuitivo que *a* tenía de sun operación con *t* pueda ser reactivado. En su defecto aquello que estaría presente en el espíritu sería el simple hecho que todo triángulo tiene tres lados, no el hecho que en *t*, en ciertas circunstancias precisas, *a* aprendió, en asociación con una o varias imágenes, que todo triángulo tiene tres lados: lo que volvería no sería el objeto cercano del recuerdo, sino su objeto alejado – lo que quiere decir que no habría recuerdo del acto realizado por *a* en *t*, sino simple conocimiento habitual del objeto que fue aprendido en *t*.

Para que haya recuerdo intelectual de un acto de conocimiento abstratcivo, es necesario por lo tanto que dos condiciones sean satisfechas (1): que en *t*, es decir en el momento en el que *a* aprende que todo triángulo tiene tres lados, se imprima en su espíritu una especie inteligible

del conocimiento intuitivo que él tiene del acto de aprendizaje que él está realizando, aquello que Scoto expresa diciendo que (lo que será) el objeto cercano del recuerdo se imprime en el espíritu como "presente y en acto" por medio de una especie inteligible, distinta de aquella por la cual el hecho conocido mismo (por ejemplo la quididad del triángulo), a saber (lo que será) el objeto alejado del recuerdo, se imprime en el alma; (2) que un fantasma permita al espíritu reactivar mediante la especie inteligible el acto de conocimiento intuitivo que él puede haber olvidado – es ese fantasma el que permite a la especie inteligible impresa de manera indeleblede ser recobrada, aun cuando ella ha sido olvidada, gracias a un proceso de *recolección* o reminiscencia activa. Ese *phantasma* tiene el estatatuto de causa ocasional, es un estímulo exterior (por ejemplo la imagen sensible del lugar en el que se efectuó el aprendizaje o la del maestro que lo ha conducido), que puede producirse por sí mismo (si *a* se vuelve a encontrar en la misma situación) o ser buscado en la memoria (si él trata de reencontrarla mediante la imaginación). El fantasma es así el término medio que necesita el espíritu en este mundo para llegar a la especie inteligible, al rastro mnésico inteligible, que él no puede volver a encontrar en la memoria intelectual debido a la sujeción, en este *mundo*, del intelecto al conocimiento sensible mediante imágenes.

Hay por lo tanto en efecto un conocimiento directo, intuitivo, mediante el intelecto en este mundo de sus actos de conocimiento, ya sea que este conocimiento sea abstractivo, es decir intelectual y orientado hacia las *naturalezas de las cosas singulares independientemente* de su existencia, o ya sea que él sea intuitivo, es decir sensible y orientado hacia las cosas singulares como presentes y existentes. Este conocimiento intuitivo de los actos es la condición de la reminiscencia y el que descubre y funda filosóficamente el análisis de las condiciones de posibilidad del recuerdo, gracias a la distinción entre objeto cercano y objeto alejado. Esta elevación indirecta no implica que el conocimiento intuitivo de los actos sea planteado por el filósofo como un requisito indispensable: si es planteado por el filósofo, debe formar parte de la experiencia común. Es una deducción trascendental del conocimiento intuitivo. Pero la manera en la que él es deducido filosóficamente no significa que él no forme parte de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Se puede así plantear que, para Scoto, hay conocimiento intuitivo de lo singular: directo en

cuanto al acto sobre el cual trata; indirecto en cuanto al objeto sobre el cual trata ese acto, ya sea abstractivo (intelectual) o intuitivo (sensible).

La teoría del conocimiento intuitivo de lo singular constituye por lo tanto un cambio de paradigma. No cuestiona la teoría de los universales considerada bajo el ángulo de la problemática de la naturaleza común. Pero la completa y la reestructura decisivamente trastocando la economía del discurso aristotélico sobre el vínculo entre la captación de lo universal y la percepción. Ella da un nuevo estatuto al modelo de la "detención de las cosas específicamente indiferenciadas en el alma", pues no solamente deja intacta la tesis según la cual, en cuanto una cosa específicamente indiferenciada se detiene en el alma, "nos encuentramos en presencia de uan primera noción universal", y la traducción que había sido dada en términos de presentación de la naturaleza común en el fantasma, sino que ella da el medio de desarrollar una teoría de la percepción que va más allá de lo que había articulado Aristóteles. Al plantear que la sensación actuaba "sobre el hombre y no sobre el hombre Callias", Aristóteles se conformaba con invertir la tesis de Antistenes al afirmar: "Veo el caballo, no la caballeidad". Con su teoría del conocimiento intuitivo de los actos de conocimiento abstractivo, Scoto explica a la vez cómo yo veo la caballeidad, cómo yo veo el caballo y cómo yo veo que veo la caballeidad y el caballo. La teoría de los universales y la teoría de la percepción están articuladas en una sola teoría de los actos de conocimiento.

Lo universal según Duns Scoto

Contrariamente a lo que se dice, la principal orginalidad de Duns Scoto no es de distinguir la naturaleza común y lo universal. Es una distinción que imponía la teoría aviceniana de la esencia, y que Tomás mismo había formulado como tal. Es en su concepción de la naturaleza común y en su concepción de lo universal que Scoto innova y por ende, en el análisis de la relación entre ambos. El lugar de Duns Scoto como scotista institucional, en el sentido en el que el lenguaje bursátil habla de inversores institucionales, para precisamente ocupar, frente al nominalismo occamista, el lugar del realismo extremo, solo tiene como principal justificación la de servir a la hagiografía tomista: se trata de hacer resaltar mejor, por comparación, el realismo moderado de Tomás, y de evitarle, alejándolos hacia una barba ontológicamente

más abundante, los peligros de la afeitada despiadada prometida a todos los realistas por el Venerable Igualador de Oxford. Como lo ha mostrado bien Olivier Boulnois, es falso decir que Scoto es realista en su doctrina de los universales, y es insuficiente, incluso falso, decir que él es realista en su teoría de la naturaleza común y conceptualista en su teoría de lo universal. Lo que Scoto quiere decir es decididamente más *sutil*. Su "naturaleza común" no es una *cosa* que existe en otras cosas, es una condición de posibilidad de la existencia de las cosas. Comprender cómo, antes que Kant fuese, Duns Scoto *es*, como "antes que Abrahan existiera, Dios es", reclama más que una infracción a la gramática. Hay que abandonar la temporalidad orientada del relato histórico que impide ubicar antes de Kant un pensamiento de las *condiciones de posibilidad de la experiencia en general*. Scoto no es un precursor de Kant. El *está* en otra ἐπιστήμη Esto no le impide pensar la posibilidad de la experiencia y de responder así, a su manera, a un problema planteado *desde* los *Segundos Analíticos*. Para acceder a la posición de Duns Scoto sobre los universales, y escapando a la vez a Tomás y a Kant, hay que tomar la medida de su doble exigencia y seguir la manera como Scoto le hace justicia. Hay que comprender por qué y cómo la posición scotista supone a la vez que lo unievrsal predicable es un simple concepto y que la comunidad en las cosas tiene un fundamento real.

La teoría scotista de la naturaleza común

La teoría scotista de la *natura communis* es un desarrollo y un desplazamiento de la teoría aviceniana de la esencia en su identidad eidética pura. El punto de partida de Scoto es la distinción aviceniana entre la naturaleza neutra (tomada como tal: ni común ni singular) y lo que le toca accidentalmente – la comunidad, en el pensamiento; la singularidad, en las cosas sensibles. Ya se ha visto, le teoría aviceniana de la esencia neutra no es platónica – ella no dice que la esencia existe en sí fuera de los individuos, sino que ella no es *esencialmente* nada de aquello que se le puede atribuir: comunidad o propiedad, multiplicidad o unidad, existencia fuera del alma o existencia dentro del alma. Dicho esto, esa teoría une la singularidad (o propiedad) con la existencia fuera del alma y la comunidad con la existencia en el alma. Scoto rechaza ese unión: "La relación de la comunidad y de la singularidad con la naturaleza

no es la misma que aquella que tienen con ella el ser en el intelecto y el ser verdadero fuera del alma[208]." Si esas dos relaciones con la natura no se superponen, es que la comunidad no es una propiedad que le toca a la naturaleza por el hecho del pensamiento, sino una propiedad que, no menos que la singularidad, "conviene a la naturaleza fuera del intelecto": la única diferencia es que la comunidad conviene *por sí misma* a esa naturaleza, mientras que "la singularidad le conviene mediante un *aliquid* en al cosa que la contrae" y hace que ella se convierte en propia de esa cosa singular. Por otra parte, Scoto transpone a la comunidad así entendida la definición que Avicena atribuía a "lo universal empleado en lógica": la "no-imposibilidad intrínseca de ser predicado de varios". Si la comunidad en la cosa no es la universalidad en el alma, es del punto de vista de la cosa que hay que pensar la comunidad de la naturaleza. Esa comunidad debe ser pensada en términos de *esse in*, no de *dici de*. Lo común del cual habla Duns Scoto, que no es lo universal, no es por lo tanto "común en el sentido en el que él sería predicable de varios" (*praedicabile de multis*), sino "en el sentido en el que no le repugna estar en otro [sujeto] que aquel en el cual él está"[209].

Si lo común no es lo universal, es por lo tanto falso decir que Scoto profesa el realismo de los universales. Por el contrario, el rechaza "la opinión extrema que asegura que lo universal está en la cosa". Esta opinión no es la de Pedro Hispano, como ciertos lo han sugerido. Es simplemente un error que Aristóteles denunciaba ya en su crítica del platonismo y rechazaba afirmando que ningún universal puede ser la οὐσία de lo que sea. Para Scoto, la comunidad conviene por sí misma a la naturaleza, pero no a la universalidad. No hay por lo tanto problema de la comunidad: "Lo que hay que buscar, es la causa de la universalidad, no una causa de la comunidad distinta a la naturalez ella misma".

En otros términos, cuando Avicena afirma que la esencia no es "ni una ni múltiple", enfoca solamente "la unidad y la multiplicidad numérica", enfoca solamente la universalidad que es "lo propio del objeto del intelecto" (*Ordinatio*, II, dist. 3, § 30). Lo cual quiere decir: (a) que hay una unidad real pero no numérica en la cosa y que (b) que la universalidad en el intelecto no es la comunidad en la cosa.

[208] Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 42.

[209] Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 39.

Según la unidad propia de la naturaleza en tanto que ella es una naturaleza, esta es indiferente a la unidad individual, singular; por sí ella no es por lo tanto una según esta unidad, es decir por la unidad de singularidad. Cómo se puede comprender esto, es lo que muestra Avicena, *Metafísica*, V, allí donde sostiene que "la caballeidad es solamente caballeidad y que por sí misma ella no es ni una, ni varias, ni universal, ni particular"". He aquí como hay que comprender esta frase: la caballeidad no es por sí una *por la unidad numérica*, ni varias *por la pluralidad* opuesta a esta unidad, ni universal *en acto* – como puede serlo lo universal producido por el intelecto, no como objeto del intelecto – ni *de sí* particular – en efecto, aun si esta naturaleza no es jamás sin los individuos (de los cuales ella es la naturaleza), por sí misma ella no es uno de esos individuos y ella es naturalmente anterior a todos. Y es así que considerada según esta anterioridad natural, la naturaleza es algo esencial, es el objeto del intelecto, es por sí, considerada como tal por el metafísico, y es lo que expresa una definición[210].

El punto (a) es claramente planteado en la *Ordinatio*: "Hay alguna unidad real en la cosa, sin ninguna operación del intelecto, una unidad menor que la unidad numérica o que la unidad propia de lo singular, una unidad que es la unidad de la naturaleza tomada según sí misma[211]." Según las *Cuestiones muy sutiles sobre la Metafísica*, es en función de la quididad así interpretada que las proposiciones por sí del primer modo son ciertas: "Pues todo lo que es predicado de la quididad de una cosa según el primer modo de la predicación por sí" (es decir de la predicación esencial en donde la definición, o una parte de la definición, es predicada de lo definido) " está comprendido en ella esencialmente", "en la misma medida en la que esta quididad, es separada de los individuos que le son naturalmente posteriores". El punto (a) es por lo tanto crucial para la metafísica. Scoto pone un especial cuidado en establecerlo.

Contra la reducción de la unidad real a la unidad numérica

En las *Quaestiones subtilissimae* redactadas hacia 1295, Scoto refuta dos de las tesis que serán centrales para los nominalistas del siglo XIV: (1) no hay otra unidad concebible que la de la cosa singular;

210 *Ibid.*; trad. A. de Libera, *in* B. Morichère (ed.), *op. cit.* p. 264-265.

211 Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 30.

(2) no hay otra diferencia real más que la diferencia numérica. Su método de argumentación es la técnica lógica de la "destrucción del consecuente". Consiste en plantear bajo forma de inferencia la tesis a refutar: "Si la realidad no contara más que con cosas singulares [premisa o "antecedente"], solo habría como unidad real la unidad numérica que es propia de lo singular [consecuente]", luego en mostrar que lo "consecuente" es falso, y por ello el antecedente mismo, toda vez que lo falso no deriva de lo verdadero. La falsedad de lo consecuente es probada por seis argumentos que enuncian indirectamente el centro de la posición scotista. El principal es el primero.

(a1) Si toda diferencia real fuera una diferencia numérica, todas las cosas serían "igualmente diferentes las unas de las otras". Ese *ex aequo generalizado* de la diferencia equivaldría a plantear que "no hay más razón para el intelecto de abstraer el concepto de blanco de dos objetos blancos antes que de un objeto blanco y de un objeto negro". Una consecuencia absurda, pero que parece inevitablemente implicada si se sostiene, como lo harán por otra parte los occamistas, que es "por ellas mismas" que dos cosas de la misma especie, *a* y *b*, concuerdan, y que dos cosas de especie diferente, *a* y *c*, no concuerdan: "por ellas mismas", es decir por la unidad numérica que hace que *a* es en sí mismo uno. Como lo subrayarán los discípulos de Scoto, la tesis denunciada en las *Quaestiones* comprende así dos afirmaciones: (i) por sí mismo, es decir por la unidad numérica que hace que él sea en sí mismo uno, *a* concuerda *tanto* con *b* como con *c* y recíprocamente (dicho de otra manera, como singularidad, cada singularidad concuerda con otra singularidad): por lo tanto (ii) por ellos mismos, es decir por la unidad numérica que hace que ellos sean en ellos mismos uno, *a* y *b* no concuerdan más que *a* y *c*.

La absurda igualdad de la diferencia real, simple consecuencia lógica de la reducción de toda diferencia real a una diferencia numérica, es demostrada por Scoto según una secuencia argumentativa clásica en los comentarios griegos del primer capítulo de las *Categorías*, la que permite plantear *que todos los homónimos como homónimos son sinónimos* (ver recuadro).

Ya sea que provenga directamente o no del universo neoplatónico, el nervio de la prueba scotista es por lo menos, un principio formalizado en los *Sophismata*: se trata de la afirmación de que cosas que difieren entre ellas concuerdan en esto mismo en lo cual ellas difieren (*Aliqua*

differentia in eo quod differentia sunt convenientia sunt, según la fórmula del *Anonymus Liberanus*, ms. Paris, Nat. Lat. 16135).

> Si toda diferencia real es puramente numérica, la diferencia numérica es la causa precisa de la diferencia real. Pero todo lo que participa esencialmente la causa precisa de un cierto efecto participa igualmente [es decir *ex aequo*, en igualdad] ese efecto. Ahora bien, todas las cosas que difieren realmente participan igualmente alguna cosa, a saber el hecho mismo de diferir numéricamente, ya que todas las cosas que difieren se distinguen unas de otras y concuerdan en alguna cosa. Por lo tanto, todas las cosas que difieren tienen una diferencia numérica igual. Por lo tanto, todas las cosas que difieren tienen una diferencia real igual[212].

Allí se capta en su esencia lo que separa a Duns Scoy del nominalismo occamista: para un nominalista es falso decir que "todas las cosas que difieren realmente *participan* igualmente alguna cosa, a saber el hecho mismo de diferir numéricamente". El vocabulario scotista muestra que el paralelo entre (a 1) y las reflexiones de los comentadores griegos de las *Categorías* no es el fruto de la casualidad; es el signo de una estructura o de un esquema de pensamiento recurrente, neoplatónico más que platónico (ya que la conceptualidad de Platón se ejerce allí siempre sobre una materia aristotélica): la participación. Si hay un platonismo transversal, que se vuelve a encontrar en toda forma de realismo ya sea verdadero o aligerado por la historiografía, es ese platonismo un instrumento sin duda, pero que termina por recrear un universo a la vez platónico y, en el caso de Scoto, cristiano en donde, en razón misma de la finitud de su ser creado, dos cosas no pueden encontrar en ellas mismas la común razón de su unidad y de su diferencia. A ese tema Scoto agrega otro: no aquel de la inefabilidad de lo singular, que algunos reprocharán a Occam, sino, mucho más radicalmente, el de su mutismo. ¿Cómo sacar un λόγος de cosas que son por sí mismas todo aquello que ellas son porque ellas son… lo que ellas son? La igualdad de las diferencias reales no es la disolución de la realidad del mundo (siempre están los singulares), es la disolución de la idea misma del mundo: el mundo

212 Cf. Duns Scoto, *Quaestiones*…., VII,18, § 1; trad. A. de Libera, *in* B. Morichère (ed.), *op. cit.*, p. 265-266.

Acerca de la sinonimia de los homónimos y la aporía de Nicostrates

Aunque él haya podido tomar conocimiento mediante el *Comentario* de Simplicio sobre las *Categorías*; Scoto parece haber reencontrado por sí mismo o tomado de la literatura medieval de los *Sophismata* un argumento fuertemente emparentado con la aporía de Nicostrates, perfeccionada por Atticus, consistente en aplicar a los homónimos la definición de los sinónimos. Solo la primera parte de esta aporía nos interesa aquí. Se la puede esquematizar de la siguiente manera[213]: según las *Categorías*, 1, los sinónimos tienen el mismo nombre (el nombre 'homónimo') y la misma definición (ya que se puede predicar de todo homónimo la definición que de este da Aristóteles: "Aquello que tiene el mismo nombre y una definición diferente"); por lo tanto *los homónimos son sinónimos*. La solución estándar de la aporía de Nicostrates era la de Porfirio. Ella consistía en decir que dos cosas pueden ser homónimas desde un punto de vista y sinónimas de otro punto de vista. Por ejemplo: "Los Ajax, en tanto que ellos son los Ajax, son homónimos; en tanto que ellos son hombres, ellos son sinónimos". Dicho de otra amnera: "Los Ajax, en tanto que ellos son homónimos, son sinónimos; en tanto que ellos son los Ajax, ellos son homónimos". Otra solución, mencionada por Filopon, sostenía que no era posible llamar sinónimos a los homónimos porque "los homónimos no poseen la propiedad fundamental de los sinónimos, a saber el hecho que el nombre y la definición son predicados de los sinónimos tanto considerados juntos como considerados por separado" (por ejemplo, 'animal' es predicado de Sócrates y de caballo tanto considerados juntos como considerados por separado). "Mientras que, si se pretende considerar 'homónimo' como un predicado sinónimo, una realidad no puede ser llamada homónima más que *en relación a otra*".

no es una lista de cosas unidas unas con otras y diferentes las unas de las otras por sí mismas[214]. La consecuencia inevitable y a los ojos de Scoto, inadmisible de lo que proclamará el nominalismo del siglo XIV es aquella a la cual llega (a1): "Si toda diferencia real es una diferencia numérica,

[213] Cf. C. Luna, "Commentaire", *in* Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. comentada bajo la dirección de I. Hadot, fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, comment. C. Luna ("Philosophia Antiqua", L. I/III) Leyde-New York-Copenhague-Colonia, 1990, p. 79-82.

[214] Sobre la noción occamista de "mundo", cf. Guillermo d'Occam, *Ordinatio*, I, dist. 44; trad. E. Karger, *in* O. Boulnois (ed.), *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, p. 346-356, especialmente p. 347 (n. 57).

la diferencia entre los géneros y las especies no será más que una simple distinción de razón".

Los otros cinco argumentos refuerzan la temática de la naturaleza común como *condición de posibilidad*: sin ella, no habría más ni conservación de las especies naturales, ni parecido *real* entre singulares de la misma especie, ni definición del género como "metro" de las especies que le están subordinadas; ni contrariedad *real* en el interior de un género, ni objeto unitario de las sensaciones, ni sensación otra que de lo singular – todas consecuencias opuestas a los principios fundamentales del *aristotelismo* (ver recuadro).

UNIVERSALIDAD Y SER INTELIGIBLE

El punto (b) requiere algunas precisiones. Scoto distingue la naturaleza común objeto del metafísico y lo universal objeto del lógico. Pero él no niega evidentemente que la naturaleza tenga un ser en el intelecto. Aquello que él niega, es que "una vez en el intelecto, ella tenga de entrada por sí misma la universalidad"[215], como ella tiene de entrada por sí misma la comunidad fuera del intelecto. La naturaleza común tiene tres modos de ser: en sí, en donde es indiferente; en los individuos, en los cuales tiene una unidad específica "menor" que la unidad singular; en el intelecto, en el que ella es universal. La fuerza del análisis de Scoto es la de distinguir dos actos intencionales que corresponden a los objetivos respectivos del metafísico y del lógico, dos actos complementarios también, que se encadenan como tales en la actividad ya no más solamente perceptiva, sino cognitiva: la intuición eidética de la naturaleza común y la intelección de lo universal.

Esos dos actos presuponen, no obstante, un primer encuentro de la naturaleza común en la percepción. Hay así una secuencia que lleva de la percepción a la captación de lo universal, que pasa por la posibilidad, no necesariamente ejercida como tal, de explicitar eidéticamente el contenido perceptual. Esta secuencia es la versión scotista de la teoría aristotélica de la formación de lo universal a partir de la sensación y de la experiencia, tal como él la expone en la *Metafísica*, A, y sobre todo, en los *Segundos Analíticos*, II, 19. Se puede expresar lo esencial de esto diciendo que Scoto tematiza allí la relación de la abstracción con la percepción en el marco,

[215] Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, II, *dist*. 3, § 33.

propio de su ontología, de un paso de la presentación de la naturaleza común en la sensación a la constitución reflexiva de lo universal en el intelecto. En ese dispositivo, la captación de la naturaleza común en su separación eidética no es necesariamente planteada como término medio, ella juega más bien el rol del "yo pienso" en la psicologían trascendental de Kant: *mutatis mutandi*, aquel de una "representación que *debe poder acompañar* todas mis representaciones".

El objeto de los sentidos y la unidad de la perdepción: la unidad no numérica de lo sensible

En los *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles hacía remontar al nivel mismo de la sensación el primer encuentro del alma con lo universal, ya que, según él, "aunque el acto de percepción tenga por objeto el individuo", la sensación no dejaba de tratar "sobre lo universal". Duns Scoto retoma esa observación del punto de vista de la diferencia entre ser singular, naturaleza común y universal, y le da un nuevo significado al mismo tiempo que un nuevo alcance. Pasada por el prisma del avicenismo, la tesis de Aristóteles sugiere tres preguntas. La primera es propiamente aristotélica: el objeto de los sentidos es singular, el del pensamiento universal, pero ¿es la singularidad de lo sensible la que es el objeto propio del sentido? La segunda supone la teoría aviceniana de la esencia neutra: la esencia como esencia es "indiferente a lo singular y a lo universal", pero el objeto del sentido, dado en un individuo singular, ¿es singular, universal o indiferente a los dos? La tercera es más específicamente scotista y ofrece un escollo para toda forma de nominalismo: ¿cúal es el fundamento *real* de nuestros conceptos generales abstractos?

Acerca de la unidad no numérica de lo sensible

(a2) Si no hubiera más unidad real que la unidad numérica, aquello que hoy se llama las "regularidades nomológicas", estaría sin fundamento. En términos aristotélicos no habría "generación unívoca", salvo para el pensamiento. Si se prefiere: si no hubiera más unidad que la de las singularidades como singularidades, un individuo no podría realmente engendrar otro individuo de la *misma naturaleza* que él. La univocidad de la generación y por lo tanto la unidad y la fijeza de las especies naturales no serían más que un concepto sin fundamento en las cosas.

(a3): Si no hubiera más unidad real que la unidad numérica, no habría más *parecido real* entre las cosas singulares, pues el fundamento y la causa cercana de todo parecido, es la unidad – argumento que, como lo señala el mismo Scoto, permite responder a la objeción que se podría elevar contra (a2) sosteniendo que el que engendra y el engendrado no tienen entre ellos una unidad, sino solamente un parecido: si el parecido real supone la unidad real, no se puede sostener que la univocidad de la generación está solamente fundada sobre un parecido.

(a4): Si no hubiera más unidad real que la unidad numérica, no habría más unidad susceptible de funcionar como medida real de todas las especies que pertenecen a un mismo género, ya que como lo muestra bien Aristóteles[216], la unidad del género no es una unidad numérica.

(a5): Si no hubiera más unidad real que la unidad numérica, la contrariedad no sería más una oposición real, ya que "los términos primeros de una contrariedad no son singulares, sino que importa que el uno y el otro presenten ellos mismos una cierta unidad". Dicho de otra manera: los contrarios son primero especies opuestas en el interior de un mismo género. Si no hay más que los individuos que tienen una unidad real, no habrá más oposición real entre las especies.

(a6) El sexto argumento se subdivide en dos: (a61) si no hubiera más unidad real que la unidad numérica, "el sentido no tendría más objeto unitario, *ya que no habría más concepto o razón unívoca de los sensibles*". Dicho de otra manera: los sensibles serían radicalmente heterogéneos, no se percibiría más un objeto sino solamente haces de sensaciones no coordinadas, (a62) además, si el objeto del sentido fuera el singular numéricamente uno, no se podría sentir (ni por lo tanto pensar) otra cosa más que el singular mismo. *Dicho de otra manera: no habría más ideas generales sino solamente* sensaciones puntuales.

Scoto responde a las tres a la vez atribuyendo a los objetos *sensibles* una *unidad real*, aquella precisamente de la naturaleza común, distinta de la unidad numérica de lo singular y de la universalidad del concepto fundado por ella. Esta unidad es analizada como la condición de posibilidad misma de una capacidad sensible objetiva.

[216] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 1052b18-20.

Volviendo sobre la teoría aristotélica de la percepción, Scoto se empeña especialmente en reformular la relación existente entre la intelección de los conceptos, en donde se expresa la unidad de los "objetos naturales que distingue espontáneamente nuestra percepción" y esa percepción misma. Aristóteles había mostrado que "todo ser natural tiene una esencia, objeto de la definición", pero, manteniendo al mismo tiempo que esta debía ser elaborada por el análisis inductivo, la había enmarcado programáticamente, en el inicio, mediante una percepción que distinguen espontáneamente los objetos y, al final, mediante "un acto intelectual irreductible a una constatación empírica", que capta la unidad y *la unión necesaria de los elementos* de lo definido. Scoto rearticula el todo en dos grandes tesis:

1. Los objetos de los sentidos tienen una unidad.

1.1. Esa unidad no es la de un universal lógico definido por su predicabilidad.

1.2. Es una unidad real (la de la naturaleza común) que precede todo acto de pensamiento.

1.3. Esa unidad real es definida por "el ser en varios".

1.4. La unidad de lo universal completo reclama la acumulación de los dos factores en el pensamiento.

> La unidad del objeto del sentido no es la unidad universal en acto, sino algo uno en razon de una unidad anterior, a saber real, que mueve el intelecto a producir algo común, abstracto de tal o tal singular y que depende de una misma especie más que de especies diferentes – de otra manera lo universal no sería más que una ficción. De hecho, todo pensamiento aparte, tal blanco concuerda mejor con otro blanco que con un objeto perteneciente a otro género. Es por esto que digo que esta unidad real que precede al acto de pensamiento es algo de *uno en varios*, y no *dicho de varios*, pues es por el pensamiento que ella se convierte en uno *dicho de varios* – y es entonces cuando ella es un universal, no antes; pues según Aristóteles, para que haya universal se requieren las dos condiciones [217].

2. Los actos de sensación son el hecho de la facultad sensorial.

2.1. Un acto de sensación recae sobre un singular.

2.1.1. El objeto primero del acto de sensación no es lo singular.

[217] Cf. Duns Scoto, *Quaest. Metaph.* I, *quaest.* 6, § 5.

2.1.2 El objeto primero del acto de sensación es la unidad existente en lo singular.

2.1.3. Esta unidad es "universal" en el sentido de la unidad real (naturaleza común) que funda la universalidad propiamente dicha o predicabilidad.

2.1.4 El acto de sensación que recae sobre un singular apunta a su objeto primero bajo el ángulo exclusivo de la singularidad.

2.2. Varios actos de sensaciones recaen sobre varios singulares.

2.2.1. Varios actos de sensación dan nacimiento a la percepción de un común.

2.2.2. El objeto de la percepción de un común es un universal.

> Todo acto de sensación recae sobre un solo singular, varios actos de sensaciones recaen sobre varios singulares, ahora bien, todos esos actos son el hecho de una sola y misma potencia - la potencia sensitiva, se puede por lo tanto concluir que ningún singular es el primer objeto de esa potencia, pero que su primer objeto es algo uno [que es] en varios singulares, y que es de una cierta manera universal. En efecto, aunque todo acto de sentir recaiga solamente sobre lo singular, no recae sobre lo singular como sobre su objeto primero. Su objeto primero es esa *unidad* que existe en lo singular – en su defecto el objeto y el acto de la potencia no serían semejantes. No obstante, no enfoca esa unidad más que bajo el ángulo de la singularidad. [...] De varios actos de sensación, en cambio, se puede obtener un común, y su objeto es aquello que se llama lo universal[218].

La doctrina de Scoto sobre la unidad de "lo universal en varios", es decir sobre la unidad de la naturaleza común como objeto primero de la sensación, plantea por lo tanto: (a) que hay una unidad real, base de la unidad del género, que se dirige al sentido en calidad de objeto, (b) que esa unidad no constituye ella misma el objeto; pero (c) que aquello que constituye ese objeto es la naturaleza, a la cual, sin que el pensamiento tenga la menor participación, esa unidad conviene.

[218] Ibid., § 11.

De la percepción a la intelección de lo universal

Aunque él afirma en varias ocasiones que varios actos de sensaciones dan nacimiento a la percepción de un común cuyo objeto es un universal, la tesis fundamental de Scoto es que una sola percepción sensible basta para que el intelecto pueda formular los conceptos universales correspondientes. Esto no quiere decir que todo concepto sea siempre formado en el primer encuentro, esto quiere decir que nada impide que lo sea. De hecho, esta condición suficiente explica que la percepción no comienza nuevamente en cada encuentro singular el trayecto que lleva de la percepción al concepto. Además, las dos tesis son compatibles, incluso son complementarias: si es necesario que haya varias percepciones de singulares para que haya percepción de un común, esto quiere decir que la pluralidad de las percepciones es la condición de la percepción de lo común *como común*. *Esto no implica que lo común no sea percibido desde la primera percepción*, sino solamente que no es percibido *como tal*. Sobre todo, al afirmar que una sola percepción basta para el engendramiento de un concepto, Scoto quiere decir que el intelecto no depende directa y exclusivamente del sentido en su actividad ideadora. No hay por lo tanto para Scoto abstracción inductiva de lo universal a partir de lo sensible. La reiteración de las experiencias es menos necesaria a la formación del concepto universal que corresponden a una cosa que a la captación de la relación que unen dos cosas entre ellas: ella "favorece nuestra creencia en la verdad de la relación que las une".

La prueba del primer punto: el intelecto forma un concepto verdadero, aun si este sigue a una sensación errónea. Si la vista capta como blanco algo negro, el intelecto concibe verdadermente la blancura y una verdadera blancura, dicho de otra manera: aquello que él concibe, es la blancura o acerca de la blancura, ni más ni menos que lo haría si el sentido viera verdaderamente blanco[219]. Es una tesis aristotélica: la formación del concepto por el intelecto es una operación natural infalible, aun si la sensación que es la *ocasión* de esto es falsa.

La sensación es necesaria para formar los conceptos, pero ellos no están tomados de la experiencia. El conocimiento sensible es necesario para formar los términos de nuestras proposiciones, es necesario para formar los principios que regulan el encadenamiento de las proposiciones,

[219] Cf. Duns Scoto, *Quaest. Metaph.*, I, *quaest*, 4 § 14.

pues es la ocasión de esto, él no lo es para que la verdad de estas proposiciones nos sea conocida. Esto incumbe solamente al intelecto: incluso una sensación verdadera no puede ser conocida como verdadera por el sentido – le falta la reflexión.

Los intérpretes de Aristóteles han bloqueado bajo un mismo término, 'universal de experiencia', dos fenómenos diferentes: la formación del concepto unieversal, lo que se llama la inducción abstractiva, y el *razonamiento* inductivo a partir de la experiencia. El primero mira al pensamiento en el sentido de concebir; el segundo, al pensamiento en el sentido de conocer. La distinción entre concebir y conocer es fundamental. En un sentido, concebir y conocer son sinónimos: concebir la naturaleza de una cosa es conocer esa naturaleza. Pero, en un segundo sentido, no lo son: en el sentido en el que conocer se aplica no a la naturaleza de una cosa, sino a la relación que ella mantiene con otra. La inducción abstractiva no es la fuente directa, la causa material, de la formación del concepto universal: es su causa ocasional, lo cual traduce el principio aristotélico, "un sentido menos, una ciencia menos" (*Anal. post.* I, 18a38-40), que prueba que ella es causa, y el hecho que una sola sensación alcance para la producción del concepto universal, que muestra que ella es causa solamente *ocasional*.

Decir que no conocemos nada por un acto del intelecto sin haber tenido conocimiento de sensibles en el sentido, sin haber sido afectados por sensibles mediante el sentido común y de la imaginación (φαντασία), significa solamente que lo sensible es la ocasión de lo inteligible. Este ocasionalismo conserva el platonismo por medios nuevos. Platón había dicho ya que lo sensible era la ocasión de la reminiscencia. Scoto conserva esa tesis abandonando el inneismo a beneficio de la *espontaneidad del pensamiento*. El intelecto forma espontáneamente, es decir de entrada y a partir de él mismo el concepto en ocasión de la sensación. ¿Por qué hace falta una sensación? La respuesta es del mismo orden que en Platón, pero transpuesta en el contexto cristiano. La caída del alma en el cuerpo es causa de que el hombre necesita de lo sensible para volver a recordar. La caída del pecado hace que el hombre no puede en su "estado presente" formar un concepto sin ser *provocado* por una sensación. Tratándose de conocer, es igualmente claro que le corresponde al intelecto juzgar del acto del sentido mediante el canal (*per*) del conocimiento recibido *ocasionalmente* del acto de sensación – que sea juzgada la sensación no

ella misma ni su propia verdad, esto no significa que él dependa de ella en ese juicio. El no podría juzgar sin ella, pues él no tendría nada para juzgar, sin embargo él no juzga en función de ella o a partir de ella, sino a partir de él mismo y de sus propios principios.

Inducción abstractiva e "intuición intelectual"

Hay que distinguir la inducción abstractiva y el razonamiento inductivo a partir de la experiencia. Los *Segundos Analíticos*, II, 19, yuxtaponen dos órdenes distintos: el de las "nociones incompartibles y verdaderamente universales" y los "primeros principios del arte y de la ciencia". La frase: "Es de la experiencia, es decir de lo universal, que viene el principio del arte y de la ciencia" es ambigua; ella significa ya sea que los principios son tomados de los conceptos universales, ya sea que los conceptos universales son ellos mismos los principios, que ellos son *tomados como principios*. El rol de la inducción, es él mismo ambiguo, pues Aristóteles dice que es mediante la inducción que nosotros conocemos los principios y, algunos renglones más abajo, dice, por el contrario, que es la intuición la que aprehende los principios.

Esta doble contradicción es develada por Scoto. Hay que distinguir en las fórmulas de Aristóteles:

> (a) la inducción mediante la cual produce lo universal;
> (b) la inducción abstractiva mediante la cual el alma se eleva de lo universal a las "nociones incompartibles y verdaderamente universales"; las categorías;
> (c) la intuición de los principios en el sentido de *habitus* mediante los cuales nosotros conocemos la verdad, en donde "intuición" se opone a demostración o razonamiento (es decir al silogismo).

Al punto (a), Scoto responde que la sensación no produce nada, que ella no es más que la causa ocasional. El punto (b) no es tampoco de orden inductivo, él concierne a lo que se podría llamar la *deducción* de las categorías. Se trata de una deducción a partir de los géneros de predicación fundada sobre la determinabilidad del concepto unívoco de ente.

Queda el punto (c). ¿De qué se habla? Los *habitus* son principios, no conceptos. La cuestión que plantea Scoto a propósito de (c) es por lo tanto: ¿de dónde vienen los principios? Un ejemplo de principio es *De omni est affirmatio vel negatio vera*: "Para toda cosa, hay una afirmación o una negación que es verdadera". Ese principio fundamental de la lógica es una proposición (p v ˜p). ¿De dónde el intelecto saca esa proposición y de donde conoce que ella est verdadera? La respuesta de Scoto es: en cuanto el intelecto ha formado los dos conceptos de afirmación y de negación a partir de lo sensible, es capaz de formular el principio, es decir de unir los dos términos, de aprehender su conexión y de "darle su asentimiento". Se podría hilar más fino aun y preguntar de dónde toma los términos, *i.e.* los conceptos de la afirmación y de la negación. Scoto plantea que ellos están formados a partir de lo sensible, no que ellos están tomados como sensibles: "Nadie ha visto con sus ojos (*per sensum*) la afirmación (*haec affirmatio*) ni la negación (*haec negatio*), es decir la afirmación y la negación de la que se trata en el principio o, si se prefiere, la afirmación y la negación en general. *A fortiori*, nadie vio jamás "su disyunción" (*separatio*). El conocimiento sensible es necesario para la formación de los conceptos, pero no para la verdad del principio compuesto a partir de ellos, pues éste está espontáneamente formado por el intelecto. Además, suponiendo que se pueda captar mediante los sentidos la disyunción de los dos términos del principio, quedaría que este conocimiento experiemental sería solamente "la ocasión del conocimiento del principio y no la causa" ni de su conocimiento ni de su verdad. Prueba de ello nuevamente es que, si los datos sensibles a partir de los cuales el intelecto forma sus ideas de afirmación y de negación fueran falsas, el principio formulado en la ocasión permanecería cierto[220].

Aquello que dice Scoto, no es que hay 'intuición intelectual' de los principios, expresión vaga, sino que, en cuanto los términos son conocidos a partir de los sensibles, el intelecto los compone y asiente a la proposición así formada. En otras palabras, ni lo universal ni los "principios primeros" son tomados por la inducción de lo sensible.

Si ni los términos del conocimiento científico ni los principios son tomados del conocimiento sensible, el razonamiento inductivo a partir de la experiencia sensible no puede engendrar en nosotros un conocimiento científico, es decir un conocimiento del porqué (*propter quid*), no un

[220] Cf. Duns Scoto, *ibid*, § 4-5.

simple conocimiento del hecho (*quia*). La experiencia permite constatar ciertas recurrencias, ciertas conexiones; pero ella no llega más que a un conocimiento probable: el saber empírico argumenta *por analogía* (*per simile*) que lo que es el caso para un singular lo será para varios, y que aquello que lo es para una gran cantidad lo será para todos[221]. El verdadero conocimiento científico sigue el orden inverso: no el orden inductivo de la analogía, que va de lo particular a lo universal, sino el orden deductivo del análisis, que va de lo universal a lo particular.

Sensación, intelección, intuición eidética: la doctrina de las intenciones

Una vez distinguidos el conocimiento de los "principios" y el de los "universales", se comprende mejor la originalidad de la doctrina escotista. Decir que los conceptos universales son producidos por el intelecto *en ocasión* de por lo menos una percepción sensible y que los principios son formados espontáneamente por el intelecto en cuanto está en posesión de los términos o conceptos a partir de los cuales ellos se componen, es subrayar la espontaneidad del intelecto en relación al conocimiento sensible. Pero es también remitir a operaciones de orden diferente: en un caso, la "aprehensión de realidades simples"; en el otro, su composición. Además, hay una gran variedad de conceptos simples. La quididad de una cosa, su οὐσία, no es un concepto del mismo orden que el de *género* o de especie. Scoto articula esas diferencias apoyándose sobre la distinción de las intenciones primeras y segundas, introducida por Avicena para marcar la especificidad del género lógico en relación con el género natural.

Las tres acepciones de lo universal según Scoto

Lo universal puede ser considerado de tres maneras. Bajo un primer aspecto, (a) 'universal' es tomado como una "intención segunda', es decir la razón de predicabilidad, dicho de otra manera la predicabilidad *de multis*, que hace que un predicable puede ser predicado de una pluralidad de objetos en función de la relación de razón que él mantiene con ellos, relación que es designada concretamente con el nombre 'universal' y abstractamente con el nombre 'universalidad'. Bajo un segundo aspecto,

[221] Cf. Duns Scoto, *ibid*, § 6.

'universal' es tomado por aquello que es nombrado a partir de esa intención, es decir por aquello que es llamado '*un* universal', porque se le aplica concretamente el concepto de universal y el nombre concreto correspondiente ('universal'). La noción de denominación es aquí fundamental: es el nombre latino de aquello que Aristóteles llama la paronimia, es decir la designación de una cosa por un término concreto, un adjetivo, predicable de ella. La universalidad no es predicable *abstractamente*: es decir con la ayuda de un sustantivo. No se puede decir de un género que él es 'universalidad'. Solamente se puede decir de él que él es 'un universal'o que él es 'universal'. Aquello que es nombrado 'universal', es decir aquello de lo cual se puede afirmar la universalidad concretamente llamándolo 'un universal', es una "cosa de primera intención", es decir una realidad que, contrariamentre a la intención segunda, no es de orden puramente metalingüístico o metalógico. Esta *realidad* puede sin embargo ser tomada de dos maneras. En el primer sentido, (b) se trata "del sujeto alejado" designado paronímicamente como universal a partir de la intención segunda; en el segundo sentido (c), se trata de su "sujeto cercano". Lo universal en el sentido (b) es la "naturaleza, tomada absolutamente" (*natura absolute sumpta*), que es universal en el sentido en el que "de por sí ella no está particularizada" (*ex se non est haec*) y donde, por lo tanto, "de por sí no le repugna ser dicha de una pluralidad". Lo universal en el sentido (c) es "lo universal completo", lo cual es "verdaderamente indeterminado en acto", de manera que al mismo tiempo que constituye un inteligible numéricamente uno, sea predicable de cada uno de sus sujetos (*dicibile de omni supposito*).

Esas tres acepciones de 'universal' permiten resolver el conflicto del conceptualismo, para el que lo universal es solamente un concepto, y del realismo, para el que lo universal es realmente (*est in re*). La opinión que sostiene que lo universal está "solamente en el intelecto" conviene a lo universal en el sentido (a), pues, como intención segunda, la razón de predicabilidad, es decir la relación de lo universal con objetos, solo concierne al objeto en tanto que él está en el intelecto que establece esa relación. La opinión que sostiene que "lo universal es realmente" conviene a lo universal en el sentido (b), en el sentido en el que, siendo éste tomado como una "naturaleza que de por sí no está particularizada", se puede en ese sentido preciso, ver allí *algo de universal*. Pero ninguna de las dos posiciones teóricas, el conceptualismo y el realismo, dice

verdaderamente lo que es lo universal en el sentido de "completamente universal" (*universale complete*). El realismo no plantea lo universal completo, porque lo universal que él considera no está "suficientemente indeterminado", en el sentido en el que "él no es positivamente contrario a la determinación", sino solamente "primativamente". No tiene la indeterminación positiva que solo posee lo completamente universal. Pero el conceptualismo no alcanza tampoco "la universalidad completa" (*completa ratio universalis*), alcanza solamente una "intención naturalmente posterior a la razón completa de lo universal", es decir la intención de "universal" o de "universalidad". La universalidad verdadera es "la indeterminación, como (*quasi*) contraria, es decir la indeterminación positiva, contraria a *toda* determinación, "gracias a la cual hombre es suficientemente indeterminado para que, mediante una intelección única, sea concebido quiditivamente en todo hombre" (*ut unica intellectione conceptum quidditative insit omni*). Ahora bien, aquello que puede ser quiditivamente concebido en todo hombre "precede naturalmente la intención segunda o universalidad lógica, dicho de otra manera la relación de predicabilidad (*habitudo de multis*), que es aquello que alcanza el conceptualismo.

El problema es así de el de explicar no la abstracción en el sentido clásico del término, sino como el alma llega a producir en ella un objeto suficientemente indeterminado para ser completamente universal, es decir susceptible de ser concebido quiditativamente en todo. Duns Scoto da un nuevo impulso, a la vez a la naturaleza indifierente de Avicena y a la doctrina del intelecto de Aristóteles, pero volviendo a distribuir enteramente las cartas.

La naturaleza común, el intelecto y la teoría de las causas concurrentes parciales

Dado que no existe universal separado, es decir una *cosa* bastante indeterminada para dar al intelecto la "universalidad completa" que es la del concepto quiditativo, se podría estar tentado de plantear que lo universal es dado de antemano en el intelecto – una solución de tipo platónico. Pero, como Avicena, Scoto niega la existencia de un "tesoro de las formas" (*thesaurus intelligibilium*) inmanente al alma humana y la hipótesis conexa de la reminiscencia. Queda la doctrina aristotélica,

con la distinción del intelecto posible y del intelecto agente extrapolada por los comentadores del *De anima*, III, 5, que a fines del siglo XIII es admitida corrientemente. Pero, al renunciar a las formas "innatas", Scoto no las reintroduce bajo otro nombre en el aparato psíquico tal como lo describe Aristóteles. En una palabra, el intelecto denominado "posible" no contiene de antemano lo universal. El es puramente receptivo. Pero esa receptividad incluso no alcanza. En efecto, dado que ningún objeto es suficientemente universal para alcanzar de por sí la universalidad real *ex parte rei*, el intelecto posible, cuya única función es la de recibir, no puede recibir el objeto más indeterminado que como le sea dado (*non recipit indeterminatius quam obiectivum est factivum*). Si el intelecto posible recibe lo universal "completamente universal", no lo debe por lo tanto ni a su propia naturaleza ni al objeto incompletamente universal, sino al concurso causal de la naturaleza de sí indeterminada y del intelecto agente.

El recurso al intelecto agente es clásico en la psicología aristotélica. Scoto lo integra, no obstante, a un conjunto que no es más aristotélico, dominado por una nueva concepción de la causalidad: la causalidad común de causas parciales concurrentes. El concurso del intelecto agente y de la naturaleza común, o, como dice Scoto, el intelecto agente "concurriendo con la naturaleza de sí indeterminada", es "la causa integral (*integra*) de la producción del objeto en el intelecto posible según el ser" objetivo y la "indeterminación completa" que es la "de lo universal". La acción del intelecto agente es por lo tanto *universalizadora*, no es *abstractiva*, en el sentido habitual del término. En la psicología aristotélica, en particular en la interpretación adoptada por muchos aristotélicos del siglo XIII, el intelecto agente actua sobre la especie sensible para *desmaterializarla*, es decir "despojarla" de todos los accidentes materiales y así *inteligibilizarla*. Scoto, que prolonga aquí un argumento de Godofredo de Fontaines (*Quodlibet* V, *quaest.* 10), rechaza esa visión de la actividad del intelecto agente: el intelecto agente no puede actuar directamente sobre la especie sensible, sin "contraer" (como se *contrae* una enfermedad) su modo de ser "extenso y sensible". No se puede así explicar, como lo hacía Averroes, la producción de la "forma inteligible" universal mediante la abstracción "que desnuda" a la especie de "su ídolo sensible", para que, devenida inteligible en acto, ella venga a informar al intelecto posible – si él actua directamente sobre la *species sensibilis* o el *phantasma*, el

intelecto agente no convertirá la forma sensible en inteligible, se hará él mismo sensible: "Si el intelecto agente interviniera en los fantasmas mismos, lo que él transmitiría sería *extenso*, el sería por lo tanto incapaz de asegurar la transferencia de un orden de realidad a otro, y él no estaría mejor proporcionado con respecto al intelecto posible que el fantasma mismo[222]. En Scoto, la marca de la finitud del espíritu humano cambia así enteramente de naturaleza. En la tradición aristotélica, el signo de la finitud es que solo la especie sensible, más exactamente la imagen (*phantasma*) inteligibilizada por el intelecto agente, tiene el poder de afectar (literalmente de "poner en movimiento") al intelecto posible, la imagen y por lo tanto, a través de ella, la cosa exterior al alma: como dice Averroes, "todo nuestro conocimiento toma su origen de la sensación", *i.e.* el pensamiento humano está *sujeto a la sensación*. Para Scoto, por el contrario, el intelecto agente actua directamente sobre el intelecto posible, como causa concurrente, ciertamente, pero directamente de todos modos. La marca de la finitud está en la necesidad del concurso, necesidad extrínseca de la naturaleza del pensamiento como del intelecto, y que radica solamente en el estado de caída del hombre después del pecado de Adán: necesidad de hecho, no de derecho.

Además, la especie que concurre con el intelecto agente en la producción de lo universal completo no es la especie sensible de los aristotélicos. Es una especie que transmite no una "forma inteligible en potencia", sino una naturaleza de sí indeterminada, esa naturaleza común, extrapolada de la "esencia indiferente" de Avicena, que Scoto ubica en el fundamento real de todos los juicios de semenjanza como al principio de toda percepción: ese universal incompleto que es de entrada captado por el sentido con el particular y que está tanto en potencia "alejada" de determinación en la singularidad como de indeterminación en lo universal[223].

El resultado del concurso causal de la especie vehicular de la naturaleza común y de la acción del intelecto agente en el intelecto posible da por lo tanto nacimiento a lo universal completo: aquello que Scoto llama el concepto objetivo de la cosa conocida. Aquí se marca un nuevo corte con la epistemología aristotélica. Lo inteligible completo producido en el intelecto posible no es simplemente descripto como *forma inteligible*

[222] Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, I, *dist.* 3, *quaest.* 6 § 8.

[223] Cf. Duns Scoto, *Quaest. Metaph.*, VII, *quaest.* 18. § 8.

en acto del intelecto posible. En el rigor de los términos, el proceso de causalidad concurrente se deja describir así: el concurso causal del fantasma y del intelecto agente da nacimiento a una especie inteligible. Pero apenas esta es "causada en el intelecto posible formalmente, es causado simultáneamente un objeto abstracto, no formalmente, sino objetivamente". Dicho de otra manera, no hay que confundir la acción de la *species* transmisora hacia el intelecto posible, que entrega la forma inteligible de una cosa (*i.e.* su concepto formal), y la del intelecto agente, que produce un concepto objetivo de la cosa así conocida. El intelecto agente produce en el intelecto posible el concepto objetivo de la cosa cuya *species* transmisora imprime el concepto formal. Naturalmente, no se puede disociar a los dos ya que hay concurso y producción simultánea. Se trata más bien de marcar aquello que, en el concepto objetivo, viene de la cosa exterior y aquello que viene del intelecto mismo. Es en esa delicada confluencia que se realiza en Scoto la unión de lo empírico y del *a priori*, en el concurso causal en un mismo producto de dos factores, de los cuales uno viene *formalmente* de la cosa misma y el otro *tiende objetivamente hacia ella*: aquello que hace principalmente de un objeto un objeto, es que la potencia tiende hacia él, no que él imprime en ella una especie. Aunque no enteramente tematizada como tal, la distinción portadora de la doctrina de lo universal completo es por lo tanto la de la cosa exterior y del objeto, de la realidad y de la objetidad: "Aquello que hace esencialmente de la cosa un objeto consiste mucho menos en la acción ejercida por la cosa sobre nuestra facultad de conocer, que en el acto mediante el cual nuestro intelecto se apodera de ella[224]".

Se puede de tal manera resumir la doctrina scotista de lo universal. No hay que confundir (a) el acto de sensación y la percepción de la naturaleza común en lo singular, (b) la intuición de la naturaleza común como naturaleza de sí indeterminada, (c) la captación de lo universal completo en su ser objetivo y (d) el concepto metalógico de lo universal y de la universalidad.

Objeto primero del acto de sensación actuando sobre lo singular (= 'a'), pero captado por ella bajo el ángulo de la singularidad, la naturaleza común, en su unidad, quizás captada por el pensamiento en una "intención primera" (= 'b'), es decir en un acto intencional que presenta

[224] Cf. E. Gilson, "Avicena y el punto de partida de Duns Scoto", *AHDLMA*, 2 (1927), p. 184.

la naturaleza común en su neutralidad, en su "separación eidética"[225], independientemente de la universalidad y de la singularidad. De hecho, el concepto que capta la naturaleza común como naturaleza común no la capta como universal, él la capta como una esencia indiferente, es decir tal que no es contradictoria con lo que es esa naturaleza de ser en otro sujeto. Más que a propósito de la intelección aristotélica de los "indivisibles" (ἡ... τῶν ἀδιαιρέτων νόησις *De an.*, III, 6, 430a26) o de la de los "objetos inmateriales" (III, 6, 430b31), se puede por lo tanto hablar aquí de una "intuición de las esencias" pues según los términos mismos de Scoto, la "intención primera" de la naturaleza común es la intuición de la *natura* " en tanto que ningún modo es cointeligido al mismo tiempo que ella". Esa intuición (= 'b') no es reductible (= 'a'), pues, en la percepción, la naturaleza es captada "bajo el ángulo de la singularidad", mientras que en la intuición de la esencia "el modo de intelección es la universalidad". No obstante, como la intuición de la *natura* es una intelección sin cointelección, "el modo de intelección de la naturaleza es la universalidad, pero ese modo mismo no es inteligido" en esa intuición[226]. La intuición scotista de las esencias es por lo tanto un modo formal de intelección de la naturaleza, que la capta universalmente, pero no como universal. La universalidad verdadera es planteada en otro acto de conocimiento que alcanza lo universal ya no más en su "indeterminación privativa" (*indeterminatio privativa*), sino en su "indeterminación" positiva "contaria a *toda* determinación" (*universalitas contraria*), que permite concebir quiditivamente lo universal en todo sujeto (*in omni*) concernido, universalidad que "precede naturalmente la intención segunda o universalidad lógica" (= 'd'), dicho de otra manera la relación de predicabilidad (*habitudo de multis*), expresada como tal por los predicados 'universal' y 'universalidad'. Naturalmente, como él está concebido quiditivamente en todo sujeto, lo universal completo es también predicable de todo sujeto. Pero no por ello es una intención segunda. Su predicabilidad solo es descriptible mediante una intención segunda, es decir metalingüísticamente en enunciados como "*hombre* es un universal", es decir no una naturaleza indiferente a la multiplicidad, sino un predicable susceptible de ser atribuido a una multiplicidad de

[225] Cf. O. Boulnois, "Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scoto", *Revue de Métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 25.

[226] Cf. Duns Scoto, *Ordinatio*, II, *dist.* 3, § 33.

singulares de *misma especie*, desde el momento en que él es concebido *quiditativamente* en una multiplicidad de singulares. No por esto lo universal completo es una simple intención segunda en el sentido descripto *supra:* el concepto objetivo de hombre no es la intención de universalidad (= 'd'). La indeterminación contraria es el nombre scotista de la predicabilidad real de la esencia; la indeterminación privativa, el nombre de la tolerancia ontológica de la esencia; la universalidad "lógica", el contenido intencional correspondiente a la propiedad metalógica de los universales, propiedad enunciada concretamente por el término 'universal' y abstractamente por 'universalidad'.

La unidad del objeto precibida en la percepción sobre fondo de naturaleza común, la captación de esa naturaleza en su desnudez como pura formalidad inteligible, luego su captación en su "ser objetivo" de forma universal *realmente* predicable de varios son el contra-modelo scotista del modelo empirista aristotélico de la génesis del concepto en *Metafísica*, A: sensación, experiencia de la repetición en la memoria, concepción de lo universal. Ese contra-modelo es posible por la relectura scotista de la noción de intuición intelectual (νοῦς, *intellectus*) inopinadamente implementada por Aristóteles al final de los *Segundos Analíticos*: gracias a ella, Scoto tiene la idea de dar lugar a dos tipos de intuición de la naturaleza común entre la percepción sensible y la conceptualización lógica, la de al esencia en su indeterminación privativa, que la hace predicable de varias cosas (*de multis*) y la de lo universal en su indeterminación contraria, que la hace predicable de todos sus sujetos (*de omni*).

Se ve lo que separa las doctrinas de Scoto y las de Tomás sobre el conocimiento intuitivo, la percepción y los universales. El verdadero corte entre los siglos XIII y XIV es inaugurado por Scoto desde fines del siglo XIII, no por Occam. Cambio de régimen de pensamiento, de estilo, de escritura, de manera de interrogar, cambio de problemática también, sobre la trama común. Al acercarse a Occam, se deja por lo tanto menos a Scoto que lo que se deja a Tomás. Por muchos lados, el occamismo es la enfermedad, que algunos dirán mortal, del scotismo. Para nosotros, es más bien la puesta en crisis de la nueva configuración epistémica producida por Scoto. Una crisis que tiene su lógica propia que puede ser presentada tanto (es lo que hace, por otra parte, su especificidad) como un giro cognitivista como un giro lingüístico.

Occam y el nominalismo

Vista desde el puente, la filosofía medieval se divide en dos bandos rivales, una de ellos, el de los occamistas, juega con la navaja, el otro, el de los barbudos, oye crecer sus pelos. Quine, parecería, ha dicho todo al respecto mando propone "afeitar la barba de Platón con la navaja de Occam". ¿Esto convierte al antiplatonismo en la marca distintiva del occamismo? Nada es menos seguro. El horizonte teórico de Occam es el aristotelismo y la filosofía de su tiempo. Es contra ellos que vuelve las armas de la crítica. Para comprender el sentido de la revolución occamista en la revolución del siglo XIV, hay que considerar ante todo esas armas y el terreno en el que él las utiliza. Antes que especificar de antemano las características del "nominalismo de Occam", iremos a buscarlo en donde él nos espera: en el punto en donde cae su primer ataque – en Aristóteles.

Semantica y ontologia

Occam es aristotélico, pero su aristotelismo es ontológicamente *reducido*. De las cuatro clases de entes distinguidos por las relaciones "ser dicho de" y "estar en" en *Categorías*, 2, solo toma en cuenta las sustancias primeras y sus cualidades. Todas las cualidades son cualidades individuales: la blancura de Sócrates (*i.e.* la de este hombre), la de Brunel (*i.e* este caballo), numéricamente distintas las unas de las otras, como lo son sus "portadores". Para Occam, por lo tanto, todos los entes son singulares. La consecuencia más notable de esa ontología llamada "particularista" o "parsimoniosa" es la eliminación de las entidades que hasta entonces habían planteado más problemas a los filósofos: (a) las "sustancias segundas", es decir los géneros y las especies, y (b) las cualidades comunes, tal como la blancura entendida como propiedad real *compartida por* una pluralidad de individuos.

Las sustancias primeras están constituidas por formas y materias, que son sus partes internas o esenciales, pero "no tienen en relación a ellas ninguna autonomía"[227]. Cada sustancia individual tiene su

[227] Cf. Cl. Panaccio, "La philosophie du langage de Guillermo d'Occam", *in* S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* ("Geschichte der Sprachtheorie"), Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 185. Los trabajos de Panaccio, del cual la interpretación de Occam es, filosóficamente, la más coherente y la más sistemática de toda la literatura reciente, fundan lo esencial de nuestra discusión.

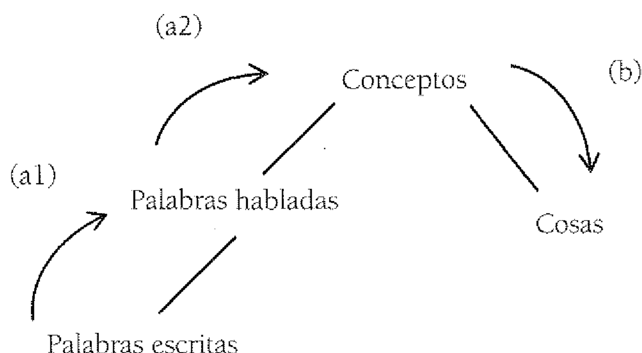
forma individual (*forma particularis*) y su materia individual (*materia particularis*). No hay ni forma común para dos cosas singulares ni materia común para dos cosas singulares.

No hay por lo tanto para Occam, generalidad en las cosas. Solo hay generalidad en razón del significado. Este punto es fundamental, pues él solo permite situar a Occam en el debate sobre los universales. Para esto, no obstante, hay que comprender bien que es lo que es un signo para Occam. Un signo es una cosa singular a la cual le sucede *representar* simultáneamente una pluralidad de otras cosas, ya sea (a) por naturaleza, ya sea (b) por convención. El nombre común 'caballo' es un signo por convención. Para todo hablante que lo percibe, ese nombre representa todos los caballos singulares. La generalidad es así solo cuestión de los nombres comunes. En ese sentido, se puede decir que Occam es nominalista, pues cae de su peso que una tal doctrina del nombre como signo implica la reducción de las especies y de los géneros a simples nombres comunes. Sin embargo, los nombres comunes primeros no son los nombres escritos (los *litterae* de Aristóteles) o pronunciados vocalmente (las *voces*), sino los conceptos mentales (las *passiones animae*, según la terminología del *De interpretatione*). Los nombres comunes mentales pertenecen a lo que Occam llama el "discurso conceptual" (*Summa logicae*, I, 1), es decir el lenguaje mental, anterior a todas las lenguas que los hombre han instituido y de las cuales se sirven para comunicar. El lenguaje mental está por lo tanto compuesto de palabras que son conceptos que son signos naturales, por oposición a las palabras escritas y orales cuya significación es el producto de convenciones.

Las palabras, los conceptos y las cosas: reestructuración del triángulo semiótico

El triángulo semiótico que, desde Aristóteles, determinaba la relación de las palabras, de los conceptos y de las cosas es reemplazado por una estructura de subordinación entre los signos. Tal como lo presentaba el *De interpretatione*, la relación de las palabras, de los conceptos y de las cosas se establecía gracias a dos relaciones fundamentales: (a) la relación de los "sonidos vocales" (φωναί) con los conceptos mentales ("pasiones" o "afectos del alma"), los νοήματα; según la exégesis neoplatónica; (b) la relación de estos "afectos" (o "noemios") con las cosas. La relación (a)

estaba planetada como convencional, siendo el sonido emitido por la voz presentado como el σύμβολον De los estados del alma. La relación (b) era, en cambio, planteada como natural, siendo el concepto "signo" (σημεῖον) "inmediatamente" o "primeramente" (πρώτως) de las cosas. En ese dispositivo, no había por lo tanto relación directa, "inmediata", de las palabras con las cosas, sino una relación simbólica y convencional de las palabras con los conceptos y otra, semiótica y natural, de los conceptos con las cosas, relación definida por Aristóteles como una relación de "parecido" o "similitud". Al ser las "palabras escritas" mismas definidas como los símbolos de las palabras emitidas por la voz, se tenía así una serie de relaciones heterogéneas: dos relaciones convencionales – (a1) entre las palabras escritas y las palabras orales, (a2) entre las palabras orales y los conceptos; una relación natural (b) entre los conceptos y las cosas. Esa ruptura daba cuenta de dos fenómenos: la diversidad de las escrituras y de las lenguas, la identidad de los conceptos "en todos"los hombres, fundada sobre la identidad de las cosas para todos los hombres.



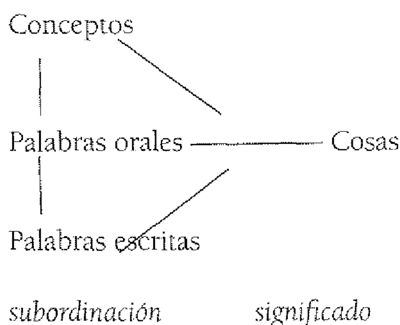
Definido a la vez como una "similitud" o "parecido" (ὁμοίωμα) de la cosa y un estado del alma, un afecto, el concepto era un signo natural en el sentido en el que *se parecía* a la cosa y era *causado* por la cosa. En la traducción latina de Boecio, la distinción entre las relaciones (a1-2) y (b) no estaba lexicalizada: la misma palabra *nota* ("nota") significaba a la vez σύμ β ολον y σημεῖον. Además, la idea de que los conceptos eran "signos" de las cosas inmediatamente o en el sentido fundamental y primero era difícil de captar en la versión boeciana – es solamente en la

traducción de Guillermo de Moerbeke que el griego πρώτως, traducido por *primum*, sugería claramente que los conceptos eran los signos *primeros* de las cosas. Dado el orden de exposición de Aristóteles, que parte de los sonidos emitidos por la voz, es decir de las palabras orales, para ir a los conceptos, luego a las cosas, la situación del concepto como signo *primero* no era tampoco claramente accesible, la noción de relación inmediata se imponía por el contrario, ya que todo el dispositivo parecía formulado para sugerir la ausencia de relación directa entre las palabras y las cosas. No obstante, si uno se planteara la cuestión de aquello que fundaba la relación de las palabras, de los conceptos y de las cosas, la respuesta no podía causar duda: eran las cosas que, causando los conceptos, sostenían el conjunto del dispositivo ya que, en el orden de las presuposiciones, la relación (a1) presuponía (a2), la cual presuponía (b).

Antes de Occam, la mayoría de los filósofos medievales insistían por lo tanto menos sobre las particularidades de las relaciones (a1)-(a2) que sobre su dependencia en relación a (b). En los modistas, el triángulo de Aristóteles era interpretado de un punto de vista fundacional: al ser *significandi* de las palabras habladas paralelos a los *modi intelligendi* de los conceptos, ellos mismos paralelos a los *modi essendi* de las cosas, se podía decir que las maneras de significar estaban *fundadas* sobre las maneras de pensar y estas a su vez sobre las maneras de ser de las cosas. Además, la mayoría de los autores coincidían en decir que la teoría semática, es decir el análisis del significado, trataba sobre las relaciones de tipo (a), especialmente sobre (a2) y dejaba afuera, como dependiendo de la psicología, el estudio de la relación (b).

Al reemplazar el análisis "aristotélico" del significado por una teoría de la subordinación, Occam hace estallar los marcos de la división entre semántica y psicología restableciendo al mismo tiempo una relación inmediata entre las palabras y las cosas. La teoría de la subordinación apunta a dar cuenta de la preeminencia del concepto sobre los otros signos. Occam rechaza la tesis aristotélica clásica (*amplificada* por la traducción de Boecio) según la cual las palabras escritas *significan* las palabras orales, quienes ellas mismas *significan* los conceptos, quienes y solo ellos, *significan* las cosas. La subordinación es una manera de expresar la relación emplicada en la producción de los signos. En su institución, un signo escrito está subordinado al signo vocal, y el signo vocal mismo, cuando está institutido, está subordinado a un concepto, pero cada vez el

signo escrito está revestido de un significado idéntico a aquello a lo cual está subordinado: si por lo tanto el signo mental, el concepto significa las cosas mismas, el sonido vocal que le está subordinado significa las mismas cosas, y el signo escrito que está subordinado a la vez al sonido vocal y a través de él al concepto, significa exactamente las mismas cosas. Aunque sus significados estén subordinados unos a otros, las tres clases de palabras, palabras escritas, palabras orales, palabras mentales, tienen el mismo significado, ellas significan las cosas singulares. Se tiene así el siguiente dispositivo:



Este dispositivo no excluye que haya palabras especialmente instituidas para designar no las cosas, sino a los conceptos mismos. Es por otra parte sobre este punto que descansa la teoría de los universales.

La connotación, redefinición occamista de la paronimia.

La ontología aristotélica, tal como la tradición la había heredado de la tipología establecida en *Categorías*, 2, distinguía dos clases de sustancias, las sustancias primeras y las sustancias segundas y dos clases de accidentes, los accidentes particulares y los accidentes universales. La ontología reducida de Occam lleva a esta clasificación a una bipartición: las sustancias y los accidentes son particulares. Esta reducción tiene dos clases de consecuencias. A nivel ontológico, hace pasar al primer plano la distinción de Porfirio entre accidente separable y accidente inseparable. A nivel semántico, produce una redefinición de la noción de paronimia, versión aristotélica de la teoría platónica de las Formas epónimas. Aunque esas dos modificaciones plantean cada una en su

orden problemas específicos y requieren respuestas distintas, se puede fácilmente constatar que están ligadas a nivel semántico.

Términos absolutos y términos connotativos

Tal como los concibe Occam los categoremas mentales se reducen a dos tipos de términos. En el capítulo 1 de las *Categorías*, Aristóteles distinguía tres clases de cosas: los homónimos (que tienen un mismo nombre y una definición diferente), los sinónimos (un mismo nombre y una misma definición) y los parónimos (cosas que, "difiriendo de otra por el caso, reciben su apelación según su nombre"). En la tradición interpretativa de Aristóteles, ciertos comentadores habían desplazado las nociones de homonimia, de sinonimia y de paronimia de las cosas hacia las palabras o los sonidos vocales mismos (φωναί). Los comentadores neoplatónicos de Aristóteles, de los cuales en primer lugar, Simplicio y Boecio, habían luego ubicado a la paronimia en posición estratégica, como el revelador privilegiado de las relaciones complejas existentes entre las palabras, los conceptos y las cosas: un parónimo era una cosa que recibe de otra su ser y su nombre. Todos los ejemplos de parónimos eran accidentes. La misma relación gramatical parecía existir entre sustancias primeras y sustancias segundas que entre términos accidentales concretos ('blanco') y términos accidentales abstractos ('blancura'). Aristóteles había esquivado el problema tomando como ejemplo la relación gramática-gramático que, en la tipología de las *Categorías*, 2, no causaba dificultad: se trataba en los dos casos de un accidente, pero el término abstracto ('gramática') era tomado como ejemplo de accidente particular (una cierta gramática, es decir una cierta ciencia gramatical, existe en un sujeto, por ejemplo el alma de Sócrates, pero no está afirmada del alma de Sócrates: no se dice 'El alma de Sócrates es esta gramática') y el término concreto ('gramatical') era tomado como sujeto de atribución de un accidente universal (la Ciencia, que está en un sujeto, el alma de Sócrates, pero es atribuida a otro sujeto, la gramática, se puede decir en efecto: 'La gramática es una ciencia'). Además, había distinguido entre dos modos de atribución: la atribución sinonímica y la atribución no sinonímica o paronímica. La atribución sinonímica era definida como la atribución entre cosas "cuyo nombre es común y la noción idéntica". Ahora bien, era precisamente también la definición de la sustancia segunda, caracterizada por el hecho

de ser "dicha de su sujeto según el nombre y la definición". Esta tesis dejaba entender que el sujeto y aquello que ls es atribuido eran dos cosas y que ellas le eran sinónimas. De esta manera también, Aristóteles reorganizaba el problema de los universales, ya que reservaba la atribución sinonímica a los casos en los que el sujeto era ya sea un individuo (si el predicado era una especie, una diferencia o un género), ya sea una especie (si el predicado era una especie, una diferencia o un género). La predicación sinonímica concernía así solamente a las sustancias segundas. No era válida en cambio para los accidentes universales, ya que, según Aristóteles, los accidentes universales son cosas inherentes a otras cosas, mientras que las sustancias segundas no son inherentes a ninguna cosa. Se podía concluir que las sustancias segundas no eran simplemente cosas. No obstante, en *Cat.* 5, al no distinguir sistemática Aristóteles ni terminológicamente el plano de las cosas, el de las palabras y el de los conceptos, la más grande confusión reinaba en la interpretación que se podía dar de la atribución sinonímica. Esta confusión no estaba despejada en la líneas dedicadas a la atribución no sinonímica o *paronímica* (10a28-b10), cuyo único resultado tangible era el de plantear que los *qualia* son las cosas que son llamados denominativamente de acuerdo a las cualidades correspondientes ("en la mayoría de los casos, y por así decir, casi siempre, los *qualia* son llamados denominativamente"). Entre la teoría de la predicación y la distinción esbozada en *Categorías*, 5, entre sustancias primeras que significan una sustancia, sustancias segundas que significan una sustancia con su calificación, y accidentes, que significan solamente la cualidad, el lector se encontraba encerrado en una suerte de círculo en donde las propiedades semánticas parecían ser atribuidas a cosas y donde las características ontológicas parecían ser aplicadas a palabras.

Desde un cierto punto de vista, la reducción occamista de la ontología a la sustancia y a las cualidades particulares, es decir a los accidentes particulares, y la redefinición semántica de los términos que ella produce, constituyen una reestructuración integral del campo del significado y de la predicación en la red formada por *Categorías*, 1, 2, 5 y 8. La distinción que permite esa reorganización es la distinción entre términos absolutos y términos connotativos.

Los términos absolutos son aquellos que se aplican de manera uniforme a todos sus significados. Son los *categoremas mentales* que designan a las

sustancias primeras, es decir las *cosas singulares*, que son sustancias. El término absoluto reemplaza por lo tanto, en la economía de *Categorías* 1, a las cosas sinónimas y en la de *Categorías* 2, a las sustancias segundas. Pero la indecisión ontológica entre las palabras y las cosas, característica del círculo de las *Categorías*, queda despejada. Sólo hay cosas singulares, la condición de absoluto caracteriza los términos. El término absoluto es definido por la sola relación de significado interpretada extensionalmente: un término absoluto es aquello que los filósofos contemporáneos llaman hoy un "término de especie natural" (*natural kind term*), es por ejemplo el término 'hombre' o el término 'caballo'. El término absoluto no establece ninguna diferencia entre sus significados, los significa a todos por igual y en primer lugar. Los significados de un término absoluto *T* son a su vez definidos predicativamente, es el conjunto de de individuos de los cuales él es (ha sido, será o puede ser cierto) decir "esto es *T*". Esta definición predicacional, de la cual tomamos el enunciado de Claude Panaccio, viene estructuralmente en el lugar de la incierta definición de la predicación sinonímica. Pero ella cierra el sistema y asegura la coherencia de la relación palabras, cosas, conceptos.

A los términos absolutos Occam opone los términos connotativos. El término connotativo tiene dos significados: uno, el primero, que es del mismo tipo que el del término absoluto, el otro secundario, que Occam llama connotación. El ejemplo canónico del término connotativo es 'blanco' – un término dotado de una pesada historia en el momento en que Occam se apodera de él, ya que Aristóteles lo utiliza en *Categorías*, 2, para ilustrar el accidente particular – "cierto tipo de blanco existe en un sujeto, a saber en el cuerpo, pero él no está afirmado de ningún sujeto" (no se dice: 'El cuerpo es ese blanco') -, y en *Categorías*, 5, para plantear que contrariamente a "la especie y al género que significan una sustancia de tal cualidad", "el blanco no significa nada más que la cualidad", es decir "significa cualidad de manera absoluta". Al hacer del término 'blanco', contra la intención expresa de Aristóteles, un término connotativo, que no significa la cualidad de manera absoluta, sino dos series de significados: los significados primeros, las cosas individuales blancas, a las cuales él se aplica y *de las cuales puede hacer las veces en una frase*, y los significados segundos, las blancuras singulares, atribuidas *denominativamente* a las cosas individuales *blancas*. Occam reabsorbe así el fenómeno de la paronimia en aquel, más general, de la connotación,

que se aplica también a los términos relacionales (como 'padre'). Los términos paronímicos son por lo tanto, como todos los connotativos, términos concretos que significan directamente (*in recto*) sustancias singulares y que significan secundariamente ("oblicuamente", in *obliquo*) es decir connotan las cualidades singulares que ellos permiten atribuir a las sustancias singulares. El término connotativo es el parónimo o término accidental concreto de la tradición intencionista. La diferencia con los intencionistas es que Occam no se conforma con plantear el parónimo en el orden del lenguaje oral y escrito. El lenguaje mental mismo es ante todo compuesto por términos absolutos y términos connotativos.

La reestructuración de *Categorías*, I, se termina por lo tanto con la eliminación de la homonimia. No hay equívoco en el lenguaje mental. Ontológicamente, la definición occamista de la paronimia esclarece decisivamente la perspectiva vanamente articulada por Aristóteles en el círculo de *Categorías*, 1, 2, 5 y 8. La connotación se adhiere perfectamente a la bipartición ontológica de lo real en sustancias y accidentes. Decir que el parónimo es un término que connota un accidente, es decir que él significa en primer lugar el conjunto de individuos a los cuales se aplica y que significa en segundo lugar los accidentes inherentes de esos individuos. Como lo escribe Panaccio, "un término *T* connota un accidente *a* si y solamente si existe una sustancia *s* tal que *T* signifique estrictamente *s* si y solamente si *a* inhiere a *s*"[228]. Esta redistribución plantea solamente un problema: el de la distinción entre accidente separable y accidente inseparable.

Accidente separable y accidente inseparable

Porfirio, al definir al accidente como "aquello que se produce y desaparece sin acarrear la destrucción" de su sujeto, distingue dos tipos: el accidente separable, por ejemplo *dormir* para el hombre: y el accidente inseparable, como *ser negro* para un cuervo o un Etíope. Esta distinción no le plantea problema ya que "se puede al menos concebir un cuervo blanco y un Etíope que pierda su color sin que el sujeto mismo sea destruido", lo cual no merma la definición general del accidente que

[228] Cf. Cl. Panaccio, "Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain », *Dialogue*, 26 (1987), p. 286.

plantea que su desaparición no conlleva la del sujeto. En la ontología de Occam, el accidente inseparable plantea no obstante un problema inédito. Si, en efecto, ciertas sustancias, por ejemplos los cuervos y los Etíopes, poseen en todo momento de su existencia un accidente *a, i.e.* la negrura, la noción de término absoluto entendida como "término de especie natural" parece destinada a estallar. Cómo, en efecto, considerar que un término como 'caballo'y un término como 'cuervo' son del mismo tipo, si el signo conceptual 'cuervo' connota automáticamente un accidente particular: la negrura individual.

Según Pierre Alféri, allí hay un callejón sin salida, el "del accidente", del cual Occam sale gracias a una "astucia" que preserva la distinción ontológica del accidente inseparable y de lo propio o propiedad, pero "esconde una profunda debilidad" – la de la ontología de lo singular considerada como tal, debilidad de la que deriva la necesidad misma de una superación de la ontología. ¿En qué consiste ese callejón sin salida? Occam comienza por reformular las definiciones de Porfirio. "El accidente separable es aquel que puede ser suprimido naturalmente (*per naturam*) sin que el sujeto sea destruido". "El accidente inseparable es aquel que no puede ser suprimido naturalmente sin que el sujeto sea destruido, aunque él pueda serlo por el poder divino". Según Alferi, el problema planteado a la ontología occamista es que, del punto de vista de la naturaleza, esas definiciones dejan subsistir el problema del accidente, que solo es despejado desde el punto de vista del poder divino absoluto. De allí, para poder distinguir lo propio y el accidente inseparable, la necesidad de una "astucia", expuesta en la continuación inmediata del texto. Recordemos el texto en la traducción de Joël Biard: "[el accidente inseparable difiere del propio, pues,] aunque él no pueda ser naturalmente suprimido del sujeto del cual él es el accidente inseparable, *él puede sin embargo ser suprimido de otro sujeto sin que éste sea destruido*[229]". El latín dice: *tamen* consimile accidens *auferri potest ab alio suiecto sine illius corruptione* – el término *consimile* no está traducido. En la interpretación de Alféri, Occam plantea que un accidente inseparable no puede ser naturalmente cercenado o, suprimido de aquello de lo cual él es dicho accidente inseparable, no obstante puede ser suprimido de la misma manera, consimile – a saber por la naturaleza (*per naturam*) – de otro sujeto sin destrucción de ese

[229] Cf. Guillermo d'Occam, *Somme de logique, 1ra parte*, trad. J. Biard, Mauvezin, T.E.R., 1988 [1ra ed.], p. 87.

sujeto"[230]. Esto basta para distinguirlo de lo propio, ya que "lo propio no puede ser suprimido de nada sin destrucción de la cosa" (*de nullo potest auferri sine corruptione rei*), lo cual equivale a decir "que él no es más separable de una cosa que de otra sin que ella sea destruída". Es así que, si "la negrura del cuervo no, puede ser naturalmente suprimida del cuervo sin que éste sea destruido, la negrura puede naturalmente ser suprimida de Sócrates sin que éste sea destruido", mientras que "lo propio no puede ser suprimido de ninguna cosa sin destrucción de la cosa". En otros términos, lo que distingue el accidente inseparable de lo propio es que, aun si – como lo propio – el accidente inseparable no puede ser naturalmente suprimido de su sujeto *sine corruptione subiecti*, él puede ser naturalmente suprimido de *otro sujeto* sin que esto produzca su destrucción.

Se puede evidentemente pensar que hay allí una "astucia". Sin embargo el argumento es coherente. Todo descansa sobre la traducción (incluso sobre la no-traducción) de *consimile*. Lo que sostiene Occam es que, dado un accidente *a* que no puede ser separado de un sujeto *x* sin destrucción de *x*, hay siempre en el mundo real un accidente similar a a, consimile accidens, dicho de otra manera un accidente a que puede ser separado de otro sujeto *y* sin destrucción de *y*. Ahora bien, no es el caso de lo propio. Dado que, en efecto, lo propio *b* (por ejemplo la capacidad de reir) que es lo propio de un sujeto *z* (un hombre), no hay jamás en el mundo real un propio similar a *b*, dicho de otras manera, un propio *b'* que pueda ser separado de otro sujeto sin destrucción de ese sujeto – pues, si *b'* es un propio *similar* a *b*, él es necesariamente lo propio de un sujeto similar a *z* (otro hombre), sea cual sea ese sujeto. La omnipotencia divina no juega aquí más que un papel de complemento. Ella hace más manifiesta, acentuándola, la diferencia entre propio y accidente inseparable: subraya la posibilidad lógica que los cuervos no sean negros, aun si *negro* es naturalmente inseparable de los cuervos en el mundo real. Claude Panaccio ve allí el signo que, "para cada cuervo, se puede por lo tanto decir que existe un mundo posible en el cual ese mismo cuervo no es negro", un mundo en el que él continua siendo significado (en el sentido estricto) por el término 'cuervo', pero ya no más por el término 'negro'. Si, como lo admite Panaccio, la omnipotencia divina juega en Occam el rol de un principio lógico que permite inventariar

[230] Cf. P. Alféri, *Guillermo d'Ockham. Le singulier*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, p. 102.

los mundos posibles, "la admisión explícita de los seres posibles en la categoría de los significados de un término y la identificación de ciertos seres a través de los mundos posibles aseguran entonces la distinción entre términos absolutos y términos connotativos"[231]. Queda por saber si para cada hombre existe un mundo posible en el cual ese mismo hombre no es capaz de reir. Occam excluye esa hipótesis. De hecho, si él reconoce que la proposición 'El hombre ríe' es contingente (es decir ni necesaria ni imposible), la proposición 'Todo hombre es capaz de reir' o su equivalente 'Todo hombre puede reir' es para él necesaria porque "no puede ser falsa al mismo tiempo què fuera cierta una proposición que enuncia la existencia de su sujeto". Si, a la vez que tratando sobre lo posible (*de possibili*), la proposición 'Todo hombre es capaz de reir' no puede ser falsa si ella es enunciada y si su sujeto supone por alguna cosa, es por lo tanto que la expresión 'capaz de reir" conviene a todo hombre, solo le conviene a él y le conviene siempre, como lo observaba ya Porfirio, pero es también, y por allí también se llega a la temática de los mundos posibles, porque Dios mismo "no podría hacer existir un hombre que no sea capaz de reir". De hecho, aun si no riera jamás, un hombre sería siempre capaz de reir, pues "no sería contradictorio que ría". Si por lo tanto, Dios creara un ser que poseyera todas las características de un hombre, menos la capacidad de reir, no sería un hombre. Un hombre que no sería capaz de reir (*risibilis*) es una imposibilidad lógica. Un hombre que no sería risueño (*ridens*) es solamente un accidente. La diferencia entre propio y accidente inseparable está así bien fundada. La teoría de los términos connotativos está preservada y con ella todo el dispositivo de análisis del lenguaje mental necesario para la solución del problema de los universales.

Lenguaje mental, significado y referencia

La base de la redistribución occamista de la semántica y de la psicología que funda toda su teoría de los universales es que los conceptos son los signos primeros de las cosas y que las palabras no significan los conceptos, sino las cosas. Esos dos requisitos son complementarios y cada uno tiene su importancia propia. El hecho que el concepto sea signo de

[231] Cf. Cl. Panaccio,"Nominalisme occamiste....", p. 287.

las cosas permite aplicarle la definición que vale para todo signo llamado categoremático: "aquello que hace venir alguna cosa al conocimiento y es apto por naturaleza para suponer por esa cosa" (*Summa logicae*, I, 1). La suposición, función referencial del signo en el marco de una frase, es por lo tanto una propiedad de los signos conceptuales mentales así como de las palabras habladas y escritas. En términos lógicos, Occam plantea que, fundamentalmente, el *lenguaje* mental, es decir el *pensamiento*, está compuesto por proposiciones, ellas mismas constituidas de términos (*termini*), es decir de conceptos (*conceptus*). Como *signos*, esos conceptos tienen propiedades semánticas –significado y referencia– como las tienen, en su orden propio, las *palabras* (*dictiones*) que intervienen en las diferentes *lenguas*. Las propiedades semánticas de las proposiciones, verdad y falsedad, dependen de las de los términos. El lenguaje mental no está sin embargo constituido solo de términos simples, en el sentido del concepto-signo natural de cosas. Hay una verdadera sintaxis del lenguaje mental, que presupone una selección de los constituyentes a conservar sobre la base de criterios semánticos. Siendo el significado la propiedad fundamental, Occam distingue primero los categoremas (que tienen "un significado definido y determinado", *finita et certa*), que significan independientemente de un contexto proposicional, y los sincategoremas, que tienen solamente una función sintáctico-semántica, ya que sin significar nada por ellos mismos (es decir sin significar ninguna *cosa*), afectan la función o la referencia de los categoremas: son por ejemplo, los "signos de cantidad" (los cuantificadores) tales como "todo", "ninguno", etc., así como ciertas preposiciones y adverbios, como "salvo", "solamente", "como", etc. La utilización de categorías gramaticales muestra que se puede, por ese medio, afinar el análisis de los constituyentes del lenguaje mental. Allí también, la reducción se opera en relación a los datos de la tradición gramática. De las ocho partes de la frase, Occam elimina tácitamente la interjección y parece considerar como redundantes al participio, en relación al verbo, y al pronombre, en relación al nombre. Quedan así, en principio: el nombre, el verbo, el adverbio, la conjunción y la proposición. De los accidentes del nombre, conserva el caso y la cantidad, duda en conservar la comparación y la cualidad, y elimina francamente al género y a la figura, reservados a la lengua hablada y escrita. De los accidentes del verbo, elimina también las distinciones de conjugación y de figura, propias de las lenguas

habladas y escritas, conservando solamente las diferencias de modos, de voces, de cantidad, de tiempo y de persona. Una vez establecido, esto es la categoría lógica de 'término categoremático' que lleva análisis del lenguaje mental. "El categorema es al lenguaje lo que la sustancia es al ser: la unidad primera, autónoma e irreductible[232]." De hecho, el categorema precede a la proposición y "su significado no depende de ella". Aun si, evidentemente, "todo término simple que pertenece a un lenguaje tiene como una de sus finalidades la de figurar en una frase", el punto de vista de Occam es el atomismo semántico[233]. Ese atomismo está ligado a la concepción misma del significado del categorema mental. Está ligado a un "nominismo". El significado sobre el cual todo descansa, en último análisis, es comprendido como la relación del nombre propio o común de las cosas singulares de las cuales él es el signo. El significado del signo conceptual mental es por lo tanto puramente extensional, en completa afinidad con un mundo físico compuesto exclusivamente de sustancias y de cualidades. Aun si Occam distingue varios sentidos de la palabra 'significar', uno de ellos estricto, según el cual un signo significa todas las cosas reales a las cuales se aplica en el momento de su enunciación, y otro, amplio, según el cual significa las cosas pasadas, presentes, futuras o posibles (incluído aquellas que podrían existir pero que no existirán jamás) a las cuales él se aplica, queda por lo tanto que para él, el significado no es mediatizado por "ningún universal extramental, ninguna Idea platónica ni ninguna entidad abstracta a lo Frege"[234]. El nominalismo de Occam comienza desde el nivel de la teoría del significado de los términos.

Si se compara el significado en el sentido amplio con aquello que le corresponde en la lógica escolar del siglo XIII, la noción de "suposición natural" (*suppositio naturalis*), esta diferencia aparece claramente. La lógica terminista del siglo XIII distinguía claramente el significado, propiedad extraproposicional de los términos (hablados o escritos), sobre la base de los significados. Luego de haber definido el significado como "representación convencional de una cosa por un sonido vocal", Pedro Hispano planteaba que, "ya que toda cosa es o bien universal, o bien particular, una palabra que no significa un universal o un particular no

[232] Cf. Cl. Panaccio, "La philosophie du langage…", p. 189.

[233] Cf. Cl. Panaccio, *ibid*, p. 202.

[234] Cf. Cl. Panaccio, *ibid*, p.190.

significa nada" (es lo que le permitía excluir de significado los términos sincategoremáticos). Pero agregaba al significado así definido una capacidad referencial extraproposicional, la "suposición natural", definida como "la acepción de un término común para todos aquellos por los cuales es apto por naturaleza a ser *participado*" (lo que le permitía oponer la referencia extraproposicional de un término como 'hombre' a todos los hombres pasados, presentes y futuros a su referencia intraproposicional, la suposición dicha "accidental", en la cual la capacidad referencial estaba reducida a las entidades, "exigidas por el predicado", por ejemplo un verbo en pasado o en futuro).

Otros autores aun más explícitos, definían la suposición natural como aplicándose a todos aquellos "que son, han sido o serán participantes de la forma común a partir de la cual el término ha sido impuesto"[235]. Al transferir la referencia a los conceptos, no a las solas palabras escritas o habladas, al eliminar la mediación de la "forma común" y de la participación, Occam atacaba al realismo de los universales en su base misma: al realismo del significado y de la imposición. La doctrina de la imposición de los nombres *mediante la forma* común transmitía un resto de platonismo, muy precisamente la doctrina de las Formas epónimas, pieza maestra de todos los platonismos medievales. Es lo que eliminaba la redefinición puramente extensional del significado. Pero, en la medida en que el significado era directamente atribuido en primer lugar a los conceptos mentales mismos, es todo el edificio del realismo fundado sobre la relación indirecta de las palabras habladas o escritas con las cosas, por intermedio de una entidad *abstracta* (concepto quiditativo), el que era cuestionado. De esta manera, la doctrina de los universales de Occam tomaba un lugar particular en la alternativa abierta hasta entonces frente al realismo: era *nominalista*, en la medida en la que reducía los universales a nombres comunes, pero era también *conceptualista*, en la medida en la que esos nombres comunes eran conceptos, más exactamente un sub-conjunto de los conceptos mentales – de los signos conceptuales, ya no más naturales, sino *convencionales*.

[235] Cf. Nicolas de Paris, *Summae Metenses*, ed. de Rijk, p. 458.

Teoría general de los nombres

Todo signo significa una cosa individual; no obstante ciertos signos significan otros signos. La distinción, tradicional desde Agustín[236], entre signos de cosas y signos de signos, recibe en Occam un nuevo alcance. Un signo, sea cual sea, es una cosa individual.Los conceptos mentales, signos naturales de las cosas extramentales, son ellos mismos cosas mentales, más exactamente cualidades del espíritu (siendo el espíritu siendo mismo definido como una sustancia primera). Los signos que significan otros signos están así sometidos a la misma ley que los otros signos, que quiere que un signo signifique siempre una cosa individual: ellos significan una *entidad individual*. Teniendo en cuenta la diferencia entre palabras de las lenguas habladas y escritas y conceptos o términos del lenguaje mental, Occam es por lo tanto llevado a reestructurar enteramente la doctrina de las "imposiciones" y de las "intenciones" que los modistas habían llevado a un punto máximo de sistematización en el marco de la psicología intencional ligada a su ontología realista. El denomina 'nombres de primera imposición' a los signos categoremáticos, palabras orales o escritas, que significan convencionalmente cosas extramentales individuales e 'intenciones primeras' a los signos conceptuales naturales de cosas individuales a las cuales ellos están subordinados. Luego, distingue los 'nombres de segunda imposición' que son palabras orales o escritas categoremáticas que significan convencionalmente otros signos convencionales y las 'intenciones segundas' que son signos conceptuales categoremáticos mentales que significan naturalmente otros signos mentales. Esta distinción general es, en el detalle, más compleja:

(1) La expresión 'nombre de segunda imposición' se entiende de dos maneras: (1a) en el sentido amplio, es nombre de segunda imposición todo nombre que significa sonidos instituidos convencionalmente en tatnto que sonidos instituidos convencionalmente, es decir como significativos, sea o no aplicable a las intenciones del alma (que son signos naturales). Es el caso de expresiones tales como 'nombre', 'pronombre', 'conjunción', 'verbo', 'caso', 'cantidad', 'modo', 'tiempo', etc., "comprendidas como las usa el gramático", es decir "para significar partes del discurso *mientras* que ellas significan" (los nombres predicables de sonidos vocales tanto *cuando* no significan como *cuando* significan no son

[236] Cf. Agustín, *De Magistro*, IV, 7 ("Bibliothèque augustinienne », 6), p. 60.

por lo tanto nombres de segunda imposición). (1b) En el sentido estricto, es nombre de segunda imposición todo nombre que significa signos convencionalmente instituidos sin poder ser aplicados a las intenciones del alma (que son signos naturales). Es el caso de expresiones tales como 'conjugación' o 'figura', que no pueden (y es la única razón de excluirlas de los nombres de segunda imposición en el sentido estricto) significar una intención del alma, ya que no hay distinciones de conjugación y de figuras para los verbos *mentales*.

(2) Los nombres de primera imposición son todos los nombres que no son nombres en el sentido (1a) ni en el sentido (1b). No obstante, la expresión 'nombre de primera imposición' se entiende de dos maneras: (2a) en el sentido amplio, todo aquello que no es nombre de segunda imposición es nombre de primera imposición: en ese sentido los términos sincategoremáticos son nombres de primera imposición; (2b) en el sentido estricto, solo los nombres categoremáticos que no son nombres de segunda imposición son nombres de primera imposición.

(3) Los nombres de primera imposición en el sentido estricto de (2b) son ellos mismos de dos clases, *i.e.* algunos (3a) son nombres de segunda intención, otros (3b) son nombres de primera intención.

(3a) Los nombres de segunda intención son aquellos que están *precisamente* impuestos para significar intenciones del alma o *precisamente* impuestos para significar a la vez intenciones del alma que son signos naturales y otros signos que están instituidos convencionalmente (o aquello que caracteriza a tales signos). Hay por lo tanto (3a1) un sentido amplio y (3a2) un sentido estricto de la expresión 'nombres de segunda intención'. En el sentido amplio (3a1), un nombre de segunda intención que significa intenciones del alma (que son signos naturales) y que puede también significar o no "signos instituidos convencionalmente, únicamente mientras que son signos", es decir nombres de segunda imposición en el sentido (1a). En el sentido (3a1) un nombre de segunda intención puede así ser al mismo tiempo un nombre de segunda imposición. Es el caso de los nombres utilizados a propósitos de aquello que se denomina los 'universales'. Los nombres 'género', 'especie', etc., así como los nombres 'universal' y 'predicable' son nombres de segunda intención porque no significan *nada más* que intenciones del alma (que son signos naturales) o signos instituidos arbitrariamente. En el sentido estricto (3a2), un nombre de segunda intención es un nombre que

significa solamente intenciones del alma (que son signos naturales). En el sentido (3a2), *ningún nombre de segunda intención es por lo tanto un nombre de segunda imposición.*

(3b) Los nombres de primera intención son todos los demás nombres; es decir aquellos que significan cosas que no son ni signos ni lo que caracteriza esos signos. Y allí también, se puede distinguir entre (3b1) los nombres que significan precisamente cosas que no son signos destinados a suponer para otras cosas y (3b2) los nombres que significan simultáneamente tales cosas y signos como los nombres 'cosa', 'ser', 'alguna cosa' (*aliquid*), etc., es decir, aquello que los escolásticos denominan los 'trascendentales', en la formulación derivada de Avicena.

Hay por lo tanto signos que significan a la vez signos convencionales y conceptos mentales: son los nombres de segunda imposición en el sentido amplio (3a1), que son conceptos. Hay también nombres que son a la vez de primera imposición y de segunda intención: de primera imposición, porque ellos no significan un signo convencional, pero de segunda intención, porque ellos significan un concepto mental: es el caso por excelencia de la palabra oral 'concepto'.

Esta compleja clasificación, que permite mostrar un aspecto metalingüístico, al encontrar una posibilidad de aplicación recíproca en el doble nivel del lenguaje mental y del lenguaje convencional (ya que el nombre de segunda imposición puede aplicarse a un concepto mental y el nombre de segunda intención puede aplicarse a un signo convencional), es, si se hace abstracción de la tesis ontológica "particularista" que sostiene todo el sistema, uno de los tres pilares de la doctrina de los universales. El segundo es la doctrina de las intenciones misma; el tercero, la doctrina de la suposición. Es la articulación de los tres la que proporciona a Occam el principio de su solución.

Teoría general de las intenciones

Una intención del alma es "algo que, en el alma, está allí (*natum*), para significar otra cosa". Volviendo sobre la teoría aristotélica de las palabras, de los conceptos y de las cosas, Occam subraya la primacía de la que goza, según él, el concepto del punto de vista semántico. Reformulando en un sentido occamista el texto del *De interpretatione*, plantea por lo tanto que las palabras escritas son signos secundarios con respecto a las

palabras habladas, que, en la esfera del lenguaje convencional gozan de una primacía (*primatum*) y que las palabras habladas mismas significan de manera secundaria lo que las intenciones del alma significan de manera primaria. Teniendo en cuenta el paralelismo relativo (modificado morfológicamente y semánticamente) presentado por el lenguaje oral (la proposición "vocal") y por el lenguaje mental (la proposición "mental"), aquello que es en el alma signo de una cosa es aquello de lo cual la proposición mental está compuesta. En su constante deseo de reorganización y de simplificación de las referencias de la tradición aristotélica, Occam enumera las diversas formas en las que este signo está caracterizado por la tradición peripatética antigua y medieval: intención del alma (*intentio animae*), concepto del alma (*conceptus animae*), pasión del alma (*passio animae*) en el sentido de impresión psíquica, similitud de la cosa (*similitudo rei*) – a lo que agrega, como al pasar, que ese signo, "Boecio, en su comentario sobre el Peri hermenias, lo llama 'intelección' (*intellectum*)". Esta última nota lleva al centro mismo de la redefinición occamista de la intentio. Se ha visto hasta ahora que los términos mentales que constituyen las proposiciones mentales eran a la vez signos y conceptos, "signos conceptuales". Ahora, hay que considerar que esos signos conceptuales son al mismo tiempo "intelecciones": según Boecio tal como lo interpreta Occam, la proposición mental está "compuesta por intelecciones". Esas intelecciones no son intelecciones del alma intelectiva en un modo real (*non...sunt realiter animae intellectivae*) – no son partes reales del alma intelectiva –, sino simples signos en el alma, "que significan otras cosas y de los cuales la proposición está compuesta". No es el alma intelectiva la que está constituida por intelecciones, es la proposición mental que está compuesta de signos conceptuales que son intelecciones.

> Cada vez que alguien profiere una proposición vocal, forma primero en la conciencia (*interius*) una proposición mental, que no pertenece a ninguna lengua, ya que muchos hombres forman frecuentemente en su conciencia proposiciones que ellos no saben expresar a causa de las insuficiencias de su idioma. Los elementos de esas proposiciones mentales se llaman conceptos, intenciones, similitudes e intelecciones[237].

[237] Cf. Guillermo d'Occam, *Summae Logicae*, I, 12.

Así, la única cuestión es saber *qué es* ese signo, en el alma, que la tradición ha denominado de varias maneras. Occam menciona tres opiniones, que él mismo ha profesado sucesivamente: (a) el signo mental es "un producto ficticio del alma" (*quoddam fictum per animam*); (b) el signo mental es (b1) una cualidad que existe subjetivamente en el alma y (b2) distinta del acto mismo de inteligir (*distincta ab actu intelligendi*); (c) el signo mental es el acto de intelección mismo. Las dos teorías (a) y (b) han sido sostenidas y abandonadas por Occam. Aunque antigua (ella era considerada como típicamente aristotélica por Juan de Salisbury, quien en su *Entheticon* habla de los universales como *figmenta rationis*), la teoría del *fictum* ha sido considerada por mucho tiempo como *la* teoría occamista de la *intentio* y discutida, como tal a lo largo del siglo XIV. La segunda teoría se opone a la doctrina del *esse obiectivum* del concepto mental profesada en la época por Pedro de Auriole y el tomista Hervé de Nédellec, mencionada en *In I Sententiarum* (*dist.* 2, *quaest.* 8, p. 271-272), pero explícitamente rechazada luego (*In Sent., dist.* 27, *quaest.* 3, p. 230 *sq.*). La tercera teoría es aquella a la cual llega Occam y que es el eje de su crítica de la psicología intencional. Llega a a esta aplicando el principio dicho de "economía" o "navaja de Occam", ya abundamente ilustrado en el siglo precedente por Tomás de Aquino, luego por Duns Scoto[238], quienes lo toman de un adagio escolar extraído de Aristóteles, quien pretende inspirarse de Empédocles (!): *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*[239]. El argumento de Occam es simple: ya que sería "inútil hacer con una mayor cantidad" de principios "aquello que puede hacerse con menos", es inútil plantear una cualidad subjetivamente en el alma *además* y *fuera* (*praeter*) del acto de intelección mismo. Ahora bien, dada la definición más general del signo –significar otra cosa y suponer por otra cosa–, como las dos propiedades de significado y de referencia pueden convenir al acto de intelección tanto como a otro signo, no hay razón de mantener que el signo mental es una cualidad subjetiva distinta del acto mismo de inteligir.

La definición semántica del signo se aplicarse al acto de intelección, la tesis de Occam es que el acto de inteligir mismo es ese signo mental

[238] Cf. Duns Scoto, *Quaest. Metaph.*, IV, *quaest.* 2, § 23.

[239] Cf. Aristóteles, *Phys.*, I, 4, 188a17-18: "Es mejor tomar princios menos numerosos y de cantidad limitada, como hace Empédocles". Cf. también, *Auctoritates Aristotelis*, 26, ed.Hamesse, p. 141: *Peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora.*

tratado por lo tradición bajo los nombres de 'intención', 'concepto', 'similitud' e 'intelección'.

La clasificación de las intenciones es evidentemente homogénea con respecto a la de los nombres de primera y de segunda intención (que la presupone, aunque Occam la exponga previamente). Se distingue por lo tanto:

(a1) las intenciones primeras en el sentido amplio: "todo signo intencional que existe en el alma, que no signifique precisamente intenciones o signos", ya sea que "se trate" de un signo en el sentido estricto, *i.e.* de unoi categorema que tiene por función la de "suponer para su significado", o de un signo, en el sentido amplio (sin capacidad referencial), *i.e.* de un sincategorema. En ese sentido, los verbos mentales, los sincategoremas mentales, las conjunciones mentales, etc., son intenciones primeras;

(a2) las intenciones primeras en el sentido estricto, es decir los nombres mentales, que tienen por función la de suponer para su significado;

(b1) las intenciones segundas en el sentido amplio, que "significan a la vez intenciones primeras y signos instituidos arbitrariamente";

(b2) las intenciones segundas en el sentido estricto, que significan solamente intenciones primeras.

Al plantear que las intenciones segundas, que, como todo signo mental, son actos de intelección, significan naturalmente una intención segunda, mientras que las intenciones primeras son actos de intelección que significan cosas que no son intenciones, Occam está listo para cortar el nudo gordiano de la querella de los universales. No le queda más que implementar una teoría de la referencia (*suppositio*): la capacidad referencial de los signos mentales que había sido alegada en varias ocasiones en todos los lugares estratégicos de su análisis.

La teoría Occamista de los universales

En su análisis de la problemática de los universales, Occam desarrolla una tesis general y una tesis más precisa. La tesis general es adquirida con los instrumentos implementados hasta aquí: lenguaje mental, teoría de la imposición y de la intención. A la primera de las tres interrogaciones de Porfirio que pregunta "si son realidades subsistentes en ellas mismas o solamente simples concepciones del espíritu", Occam responde que

los universales son solamente signos conceptuales, es decir nombres de segunda intención. Esta respuesta está destinada a subrayar el hecho que los significados de los términos 'género', 'especie', 'diferencia', 'propio' y 'accidente' son no cosas, sino signos conceptuales – el término 'género' tiene, por ejemplo, como significado el sgino conceptual 'animal'. Dicho de otra manera: el categorema 'animal' significa todos los animales singulares, y el categorema 'género' significa, entre otros, el categorema 'animal'.

Hay, no obstante, una diferencia entre lenguaje mental y lenguaje oral. No basta decir que los universales son nombres de segunda intención, hay que precisar cómo esos categoremas funcionan en esos dos niveles referencialmente. Es allí que interviene la nueva teoría occamista de la *suppositio*, que, tal como la formula Occam, "completa armoniosamente la teoría de los metalenguajes iniciada por las distinciones de las imposiciones y de las intenciones"[240].

Suposición simple y suposición material

Occam distingue fundamentalmente tres tipos de *suppositio*: la suposición personal, la suposición material y la suposición simple. La suposición material le permite llevar a cabo la tarea comenzada con la noción de imposición segunda *para el lenguaje convencional*; la suposición simple, de llevar a cabo la tarea comenzada con la noción de intención segunda *para el lenguaje mental*.

Sean los enunciados *orales:*

1. *Homo currit* (un hombre corre).
2. *Homo est species* (el hombre es una especie).
3. *Homo est nomen* ('hombre' es un nombre).

En el enunciado oral (1), el categorema oral 'homo' refiere a los hombres que son sus significados. Occam dice, conforme a los usos de la lógica medieval, que está tomado en suposición personal. La definición occamista de la suposición personal es sin embargo muy diferente de las definiciones habituales. En la lógica del siglo XIII, la suposición personal está confinada a la denotación de individuos (es "la acepción de un

[240] Cf. Cl. Panaccio, "La philosophie du langage… ", p. 195.

término común por sus inferiores")[241], pero de individuos en el sentido de cosas individuales extramentales: la suposición personal se opone a la suposición simple, definida como "la acepción de un término común por la cosa universal que es significada por él"[242]. En Occam, la suposición es personal "cuando el término supone por su significado, sea éste una cosa fuera del alma, un sonido vocal, una intención del alma, una palabra escrita o cualquier otra cosa que se pueda imaginar" (*Summa logicae*, I, 64). Se ve en qué esta definición *completa armoniosamente* la teoría de los metalenguajes. Con su nuevo concepto de suposición personal, Occam puede no solamente hacer frente lógicamente a las exigencias de una ontología reducida en la que hay solo cosas singulares, incluyendo las intenciones del alma entendidas como signos conceptuales, sino también asignar el mismo tipo de referencia a expresiones como 'Todo *hombre* es un animal'(en la que los significados de 'hombre' son cosas fuera del alma), 'Todo nombre *vocal* es una parte del discurso' (en la que los significados de 'nombre' son sonidos vocales, es decir partes del lenguaje oral), 'Toda intención del alma está en el alma' (en la que los significados de 'intención' son intenciones, es decir signo del lenguaje mental) y 'Toda palabra escrita es una palabra' (en la que los significados de 'palabra' son signos escritos, es decir partes del lenguaje escrito). En todos esos casos, de los cuales algunos ccomprenden una dimensión metalingüística, el término supone para sus significados. Es por lo tanto insuficiente decir, como lo hacían los lógicos del siglo XIII, que hay suposición personal "cuando un término supone por una cosa" (*pro re*), hay que decir que hay suposición personal "cuando un término supone por su significado y es tomado significativamente". Es lo que permite distinguir la suposición personal de la suposición simple.

Tal como la redefine Occam, hay suposición simple "cuando el término supone por una intención del alma sin ser tomado significativamente". La suposición simple comprende uno de los rasgos (y uno solamente) de la suposición personal (en el sentido occamista): ella refiere a un concepto mental. Se diferencia no obstante, por el hecho que el término tomado en suposición simple no está tomado significativamente. En el enunciado oral (2), el término 'hombre' supone para una intención del alma. Esto porque es una intención del alma que la 'especie'en cuestión (y

[241] Cf. Pierre d'Espagne, *Tractatus* VI, §7, ed. De Rijk, p. 82.

[242] Cf. Pierre d'Espagne, *Tractatus* VI, §5, ed. De Rijk, p. 81.

no, evidentemente, una cosa singular fuera del alma, o un sonido vocal, o una palabra escrita o cualquier otra cosa que se pueda imaginar – por ejemplo una cosa universal fuera del alma). Pero el término oral 'hombre' no por eso es tomado significativamente. De hecho, él no significa la intención mental, él le está solamente subordinado como signo y ambos significan *la misma cosa*: los hombres individuales que existen fuera del alma. Ya no es por lo tanto solamente insuficiente, sino *falso* decir, como lo hacían, los lógicos del siglo XIII y, más tarde, el gran adversario realista de Occam en Oxford, Gauthier Burley, que hay suposición simple "cuando un término supone por su significado" (*pro suo significato*): la suposición es simple cuando el término supone por una intención del alma que, *hablando con propiedad*, no es *justamente el significado del término*, ya que ese término "significa verdaderas cosas" (aquí, los hombres individuales) y no conceptos mentales.

Este caso es diferente del enunciado (3), en el que la palabra oral '*homo*' es tomado en suposición material. Tal como la redefine Occam, hay suposición material "cuando el término no supone significativamente, sino por un sonido vocal o para un signo escrito". La suposición material comprende el rasgo característico de la suposición simple (en el sentido occamista): no está tomada significativamente. Ella se distingue de esta, no obstante, por el hecho que el término tomado en suposición simple no supone para un elemento del lenguaje mental (un concepto), sino para elementos del lenguaje convencional (una palabra oral o una palabra escrita). En el enunciado (3), 'hombre' supone para él mismo sin significarse él mismo. Lo mismo sucedería con (3') *homo scribitur* ("hombre es escrito"), en el que el término 'hombre' supone para aquello que está escrito. Esta observación lleva a Occam a constatar que los tres tipos de suposición distinguidos (personal, simple, material) convienen tanto a las palabras escritas como a las palabras orales, y a los términos mentales como a los términos vocales o escritos.

Es por lo tanto igualmente falso decir, como lo hacían ciertos lógicos del siglo XIII, que se habla de suposición "personal", porque el término supondría por una persona (un individuo), de suposición "simple", porque él supondría por "alguna cosa simple" (una forma común), y de suposición "material", porque él supondría por una materia (fónica o gráfica).

Gracias a la teoría de los tres modos principales de suposición, Occam puede terminar el trabajo de análisis metalingüístico necesario para la resolución del seudo problema de los universales. Basta con sacar todas las consecuencias del análisis de la proposición (2) en términos de referencia.

La proposición *'Homo est species'* no presenta ninguna dificultad metafísica y Porfirio no tenía necesidad de remitir a una "ciencia más elevada" el problema que él había a la vez formulado y cerrado. La proposición *'Homo est species'* se analiza en efecto de dos maneras elementales:

> (a) A nivel del lenguaje convencional, la palabra oral 'hombre'remite al concepto mental al cual está subordinada y significa la misma cosa que él; los verdaderos hombres, mientras que la palabra 'especie' que es predicada de él significa su significado, que es un concepto mental.
> (b) A nivel del lenguaje mental, la palabra mental 'hombre' se refiere a ella misma.

Esta situación es invertida en la proposición *'Homo est nomen'*:

> (c)A nivel del lenguaje convencional, la palabra oral 'hombre' se refiere a ella misma.
> (d) A nivel del lenguaje mental la palabra mental 'hombre' refiere a la palabra oral que le está subordinada.

Si se consideran ahora los términos en la estructura global de la proposición a la cual pertenecen, se puede así decir que hay un cierto paralelismo entre las proposiciones (2) y (3): en la proposición (2), el término sujeto 'hombre' es un término de primera intención tomado en suposición simple y el predicado 'especie', un término de segunda intención tomado en suposición personal; en la proposición (3), el sujeto es un término de primera imposición (y de primera intención) tomado en suposición material y el predicado 'nombre', un término de segunda imposición tomado en suposición personal. Ese paralelismo puede ser enunciado de manera más global planteando que "un término cualquiera no puede en una frase dada recibir la suposición material" sino cuando el otro extremo de la frase es un término de *segunda imposición* y que "no puede recibir la suposición simple" sino cuando el otro extremo es un término de *segunda intención*.

Para dar cuenta de la verdad de la proposición 'El hombre es una especie', Occam da por lo tanto una interpretación metalingüística de la suposición simple compatible con su doctrina del significado reducida a la "relación plural del término con los diversos individuos a los cuales se aplica", y "hecha posible por la introducción de la idea de lenguaje mental"[243]. Esta interpretación metalingüística hace un corto circuito, si se puede emplear esta imagen, con el fundamento semántico mismo del realismo: la necesidad que el *referente* de un término tomado en suposición simple sea la cosa universal fuera del alma significada por él en primer lugar. La simetría cruzada de la suposición simple y de la suposición material no era una simple alternativa técnica al realismo en el marco de la semántica de las proposiciónes, era el instrumento de una concepción enteramente diferente del lenguaje y del pensamiento en sí mismos como en su relación con las cosas.

El análisis de la proposición 'El hombre es una especie' en Juan Buridan y Alberto de Sajonia

La distinción entre suposición simple y suposición material ha sido doblemente cuestionada por Juan Buridan. Como Occam, Buridan denunciaba globalmente la interpretación tradicional de la distinción entre suposición personal, simple y material. Pero contrariamente a él, no trató de reformularla.

> Algunos han agregado un tercer miembro, que llamaron suposición simple. Lo han hecho porque creían que había naturalezas universales fuera del alma, distintas de los singulares. Han dicho por lo tanto que un término común suponía personalmente cuando suponía por los singulares mismos, que suponía simplemente cuando suponía por esa naturaleza universal, y que suponía materialmente cuando suponía por él mismo. Pero creo que Aristóteles ha destruido de una vez por todas esa opinión en el libro VII° de la *Metafísica*; por lo tanto hay que suprimir esa suposición simple, al menos tal como ella es explicada en esa versión[244].

[243] Cf. Cl. Panaccio, "La philosophie du langage…", p. 196.

[244] 244. Cf. Juan Buridan, *Lectura Summae logicae*, IV, 3, 2 (texto citado según la transcripción inédita de Hubert Hubien a quien agradecemos aquí calurosamente).

Más aun, él también ha rechazado, o al menos neutralizado a beneficio de la única suposición material, una versión nueva de la suposición simple, cercana a lo que entendía el propio Occam.

> Algunos dicen que hay suposición simple cuando un sonido vocal supone por el concepto según el cual él ha sido impuesto, y suposición material cuando él supone por él mismo o alguna cosa similar. Se puede autorizar esto, pero no me preocupa, pues yo llamo a al uno y al otro 'suposición material'[245].

A partir de Buridan, una parte de la tradición para – o post-occamista analiza la suposición de *homo* en la proposición '*Homo est species*' como "suposición material *o* simple". Esta asimilación aparente de los dos tipos de suposición demostraría, la misma voluntad de reducir la capacidad referencial de un término a un bipartismo estricto: por un lado, la suposición propia o personal; por el otro, la suposición impropia (material o simple). Es el caso más allá del nominalismo, en el averroísta ecléctico del siglo XV Pablo de Venesia, y en el campo nominalista mismo, en Alberto de Sajonia[246], quien en sus *Questions sur Porphyre* parece, él también, eliminar la distinción señalada por Occam entre las proposiciones del tipo de '*Homo est species*' y '*Homo est nomen*'.

> En la proposición '*Homo est species*', la palabra *homo* tiene una suposición material o simple, pues la palabra *species* es un predicado de segunda imposición, que corresponden a la suposición material o simple, y por consecuencia atrae (*trahit*) la palabra *homo* hacia la suposición material o simple[247].

Pero ¿se trata de asimilación o de un atajo? Es posible preguntarse, ya que, según ciertos intérpretes, parece que en Occam mismo, la suposición de '*homo*' es simple, en el caso en el que '*Homo est species*' sea una proposición oral, y que es material en el caso en el que '*Homo est species*' sea una proposición mental. Sería así por no aclarar que su exposición concierne simultáneamente a esos dos tipos de proposición que Alberto daría la impresión de una sinonimia entre suposición simple y

245 *Ibid.*

246 Cf. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, p. 295-298.

247 Cf. Alberto de Sajonia, *Quaest. In artem veterem. In Porph.*, *quaest.* 3, 247, Ed. A. Muñoz García, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988, p. 250.

suposición material. La hipótesis es probable, pero hay que preguntarse primeramente en qué contexto Buridan trata la distinción tradicionalde los modos de la suposición. Esta pregunta puede servir como revelador acerca del tipo de crisis introducida por el occamismo y sobre la naturaleza de los debates que ha provocado. El análisis de la proposición '*Homo est species*' muestra que los semánticos realistas y nominalistas son incompatibles, como lo son sus ontologías y sus teorías de la intencionalidad. La reacción antinominalista ha jugado sobre este terreno preciso (volveremos sobre esto más abajo). Pero ella también ha jugado en otro terreno. Entre todas las censuras medievales del nominalismo, el célebre estatuto promulgado en París, el 29 de diciembre de 1340, hace claramente aparecer lo que está en juego mediante dos estipulaciones que unen el trabajo de explicación de textos realizado por el enseñante y el tipo de semántica que él profesa:

- Que ningún maestro, bachiller o escolar, que estudia en la facultad de artes de París tenga la audacia de declarar absolutamente falsa o literalmente falsa (*falsum de virtute sermonis*) una proposición bien conocida de un autor acerca del libro del cual él estudia.
- De la misma manera, que nadie vaya a afirmar que una proposición es absoluta o literalmente falsa, según la suposición personal de los términos (*Cartulaire de l'université de Paris*, II, n° 1042).

Atribuido por varios historiadores a Buridan, ese estatuto universitario constituye una reacción ante una manera de enseñar, basada sobre la semántica occamista, venida del campo nominalista mismo. En su curso (*Lectura*) sobre la *Summa logicae* del realista Pedro Hispano, el nominalista Buridan, que parte de un texto en el que la proposición '*Homo est species*' es analizada en el marco de un sistema que admite la existencia de '"cosas universales" y en el que la suposición simple es definida como la "acepción de un término común por la cosa universal que es significada por él", hace de la discusión de esta proposición la ocasión de una vasta exposición sobre lo verdadero y lo falso de *virtute sermonis*, en el que él enumera y critica a las tres grandes opiniones.

La primera (a), en la que se reconoce una versión de la tesis estigmatizada en el decreto de 1340, asimila la verdad según el sentido literal de las palabras a la "suposición primera y principal", es decir a la suposición personal, niega todo valor al uso lingüístico y rechaza como "absolutamente falsa de *virtute sermonis*" a la proposición admitida por Pedro Hispano. La segunda (b), es lo contrario de la primera: el uso, especialmente el de los autores, únicos testigos seguros de la primera imposición de los términos, se subordina la verdad según el sentido literal, ya que el discurso no tiene poder semántico o referencial más que en función de la imposición y del uso.

Buridan rechaza esa posición, por la razón que no se puede, según él, identificar el uso y el "buen" uso (el uso de los autores). Su posición propia es la tercera opinión: (c) el sentido literal es el fruto de una decisión comparable a las convenciones lingüísticas que pautan los juegos de lenguaje en las disputas lógicas practicadas en aquella época. Es por lo tanto este significado "comunmente admitido", es decir admitido por una comunidad lingüística (y profesional) determinada, el que constituye el sentido propio de las palabras, y es en función de él que hay sentido literal, siendo cualquier otro impropio. Se puede decir así, según Buridan, que la proposición '*Homo est species*' es verdadera si ella es tomada en el sentido impropio que es aquel en el que lo entiende el *auctor* (aquí Pedro Hispano), pero que es falsa si es tomada según el sentido literal de las palabras, el sentido propio, tal como está determinado por el uso común. Conclusión, que procede de una suerte de *principio de caridad institucional*: cada vez que un autor formula un enunciado susceptible de revestir un sentido verdadero, aun si es impropio, no se podría rechazarlo absolutamente sin dar prueba de "terquedad" (*negare simpliciter propositionem esset esse dyscolum et protervum*) –una prescripción más clara que la crítica occamista de los *scriptores veteres*, velada en forma de homenaje[248].

Esos análisis de Buridan, que aclaran el sentido del estatuto de 1340, dan el segundo plano de la interpretación de '*Homo est species*' por Alberto de Sajonia.

248 Cf. Guillermo d'Occam, *Summa logicae*, III, 4, 3, ed. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, in *Opera philosophica*, I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N. Y.), 1974, p. 758. Cf., también, ibid., II, 4, p. 264-265.

El rastro de la problemática buridaniana del sentido literal es visible en las dos primeras de las tres hipótesis que Alberto ubica al principio de su respuesta a la pregunta: Hay que conceder la proposición 'El hombre es una especie'? La primera hipótesis (1) es que hay que tomar siempre los términos de una proposición según la suposición personal, salvo cuando es evidente que los autores entendían esa proposición de otra manera. La segunda hipótesis (2) es que si el predicado de una proposición compete a la suposición "simple o material", dicho de otra manera si no puede ser predicado *con verdad* del sujeto si éste no está también en suposición "simple o material", si *nada se lo impide*. Es lo que hacen los autores cuando utilizan proposiciones cuyo predicado es un término de segunda intención o de segunda imposición: no sienten la necesidad de agregar al sujeto una marca autoreferencial, tal como 'ese término', para tomarlo en suposición "material o simple". La regla usual –"entonces los sujetos son como los predicados les permiten ser"– es una justificación suficiente de esa práctica. Las hipótesis (1) y (2) corresponden por lo tanto a las posiciones (a) y (b) de Buridan. La tercera hipótesis (3) no tiene en cambio, ninguna relación con (c): es que la puesta en suposición "material o simple" de un término sujeto tomado significativamente no puede tener lugar cuando la capacidad de "atracción" ejercida por el predicado intensional es *bloqueada por la cuantificación del sujeto por medio de un sincategorema que pertenecen al mismo género gramatical que el sujeto*. Es solamente en el caso preciso en el que el cuantificador y el sujeto son ambos gramaticalmente neutros que puede haber acción del predicado sobre el sujeto. Esto equivale a decir que hay que distinguir cuidadosamente entre '*Omnis homo est species*' y '*Omne homo est species*': esta última proposición debe ser concedida; la primera, en cambio, debe ser rechazada. Esta curiosa distinción se explica fácilmente. En el caso de '*omne homo*', el sujeto está en suposición material; en '*omnis homo*', él está en suposición personal[249]. Es por lo tanto a la bipartición

[249] El sistema formado por la regla según la cual un predicado de segunda intención pone a su sujeto en suposición material y la regla según la cual toda palabra que supone materialmente es del género neutro, era visto como típicamente buridaniano por los adversarios parisinos del buridanismo, los "albertistas", discípulos de Alberto el Grande. Se puede evocar aquí el testimonio de Jean de Maisonneuve, que le dedica un largo desarrollo analizando la diferencia entre las proposiciones *nulla unio est subiectum* y *nulla 'unio' est subiectum*. Cf. sobre este punto, Jean de Maisonneuve, *Commentum aureum*, I, 1 ; ms. Erlangen 650, f[os] 1vb-2va, con las observaciones de Z.

buridaniana entre suposición material y suposición personal que conduce el análisis de Alberto y, al mismo tiempo, a una tesis característica de la *escuela* buridaniana que, según el testimonio de Jean Dorp[250], admitía la regla gramatical según la cual "toda palabra tomada materialmente es del género neutro".

> El término hombre tomado materialmente es del género neutro, como la palabra omne. Por lo tanto, hay que conceder la frase '*Omne homo est species*', pues su sentido es: ese término 'hombre' es una especie ('*Iste terminus homo est species*'), y todo aquello que le es similar en el nivel oral, escrito o mental es una especie. En cambio, esa proposición, 'Omnis homo est species', debe ser rechazada, pues ella significa que no hay un hombre ni una mujer que no sea una especie, lo cual es falso[251].

Sin embargo, la cuestión fundamental no es de saber si la proposición '*Homo est species*' es aceptable bajo la forma de '*Iste terminus homo est species*' – dicho de otra manera, en el sentido puramente material–, sino si ella puede ser concedida sin marcación de la auto-referencia del sujeto, como lo quisiera la hipótesis (2) y como lo rechaza la hipótesis (3). El título exacto de la *quaestio* discutida es en efecto: ¿Hay que conceder la proposición 'El hombre es una especie' *cuando no se agrega* 'ese término' (para formar 'Ese término *hombre* es una especie')? Esa problemática no implica que se ponga en duda la distinción entre suposición material y suposición simple, pero tolera que se la neutralice: ya sea que se trate de una proposición óral o mental, la proposición no es concedible más que si el término sujeto *no está tomado significativamente* (lo cual vale a la vez para la suposición material y la suposición simple). El sentido de la expresión *materialiter vel simpliciter* es menos el de una reducción de un tipo de suposición a otra, que la indicación de su paralelismo funcional. De allí una posición final que es *institucionalmente* antioccamista, pero que sobre la cuestión de fondo de la doctrina comprometida, no lo es: se debe conceder la proposición 'El hombre es una especie' sin tener que agregar a 'hombre'una expresión como 'ese término'. En '*Homo est species*', en efecto, el predicado es un término que es de la competencia

---

Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris, Nominalistes et réalistes aux confins des XIVᵉ et XVᵉ siècles* (« Quodlibet », 2), Bérgamo, Lubrina, 1988, p. 116, nota 48.

[250] Cf. Jean Dorp, *Perutile Compendium totius logice*, ed. de Venise, 1499, fº H5ra.

[251] Cf. Alberto de Sajonia, *Perutilis Logica*, I, 13.

de la suposición material *o* simple, no puede ser verificado de 'hombre' más que si 'hombre' supone materialmente *o* simplemente y ningún cuantificador impide al predicado de "atraer" la palabra 'hombre' a la suposición material *o* simple – sin duda Occam no habría visto ningún inconveniente a ese análisis. La diferencia con él es que *es partir de la hipótesis* (2), completada por la (3), por lo tanto *contra los partidarios de la hipótesis* (1) – la primacía *automática* de la suposición personal–, estigmatizadas en el estatuto de 1340, que Alberto llega a su conclusión ("se puede decir que, en 'Homo est species', '*homo*" supone materialmente *o* simplemente y que la proposición debe ser concedida"). Al "guardar" la suposición simple, Alberto se aleja así de Occam por el hecho que agrega a las razones filosóficas la marca insistente de un respeto *prudencial* para con los *auctores*, sobre los cuales supuestamente se apoyaba su enseñanza – "porque los autores antiguos la conceden todos (*communiter*) de la misma manera que '*Homo est species*' ", dice él con todas sus letras[252]; "porque los Antiguos hacían de la suposición simple un miembro de la división (general) de las suposiciones", dirá otro buridaniano, Marsilio de Inghen[253], pasando del principio de caridad a una suerte de *máxima de prudencia profesional*. Pero guarda la suposición simple en la interpretación que Occam daba de ella, y si envuelve en una disyunción la distinción occamista de la suposición material y de la suposición simple, no la rechaza explícitamente. En esas condiciones la interpretación occamista de 'Homo est species' es reformulada en la escuela buridaniana, pero el fondo de la doctrina de Occam no es cuestionado: más allá de los retoques de detalle, el *credo* nominalista sigue siendo el tratamiento de la ex suposición simple como simple uso *metalingüístico*. Si ellos no eliminan a la suposición simple a beneficio de la suposición material y se conforman con observar su paralelismo, es en el efecto a destiempo del estatuto antinominalista de 1340, *i.e.* en la manera de contemporizar con las autoridades, que reside a partir de allí la principal diferencia entre los nominalistas buridanianos y Occam mismo. Pero éste es un capítulo de la historia institucional que no nos concierne aquí.

[252] Cf. Alberto de Sajonia, *Quaestiones in artem veterem, In Porph.*, § 246, éd. A. Muñoz García, p. 248.

[253] Cf. Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris...*, 1988, p. 117, note 53.

buridaniana entre suposición material y suposición personal que conduce el análisis de Alberto y, al mismo tiempo, a una tesis característica de la *escuela* buridaniana que, según el testimonio de Jean Dorp[250], admitía la regla gramatical según la cual "toda palabra tomada materialmente es del género neutro".

> El término hombre tomado materialmente es del género neutro, como la palabra omne. Por lo tanto, hay que conceder la frase '*Omne homo est species*', pues su sentido es: ese término 'hombre' es una especie ('*Iste terminus homo est species*'), y todo aquello que le es similar en el nivel oral, escrito o mental es una especie. En cambio, esa proposición, 'Omnis homo est species', debe ser rechazada, pues ella significa que no hay un hombre ni una mujer que no sea una especie, lo cual es falso[251].

Sin embargo, la cuestión fundamental no es de saber si la proposición '*Homo est species*' es aceptable bajo la forma de '*Iste terminus homo est species*' – dicho de otra manera, en el sentido puramente material–, sino si ella puede ser concedida sin marcación de la auto-referencia del sujeto, como lo quisiera la hipótesis (2) y como lo rechaza la hipótesis (3). El título exacto de la *quaestio* discutida es en efecto: ¿Hay que conceder la proposición 'El hombre es una especie' *cuando no se agrega* 'ese término' (para formar 'Ese término *hombre* es una especie')? Esa problemática no implica que se ponga en duda la distinción entre suposición material y suposición simple, pero tolera que se la neutralice: ya sea que se trate de una proposición oral o mental, la proposición no es concedible más que si el término sujeto *no está tomado significativamente* (lo cual vale a la vez para la suposición material y la suposición simple). El sentido de la expresión *materialiter vel simpliciter* es menos el de una reducción de un tipo de suposición a otra, que la indicación de su paralelismo funcional. De allí una posición final que es *institucionalmente* antioccamista, pero que sobre la cuestión de fondo de la doctrina comprometida, no lo es: se debe conceder la proposición 'El hombre es una especie' sin tener que agregar a 'hombre'una expresión como 'ese término'. En '*Homo est species*', en efecto, el predicado es un término que es de la competencia

---

Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris, Nominalistes et réalistes aux confins des XIVᵉ et XVᵉ siècles* (« Quodlibet », 2), Bérgamo, Lubrina, 1988, p. 116, nota 48.

[250] Cf. Jean Dorp, *Perutile Compendium totius logice*, ed. de Venise, 1499, fº H5ra.

[251] Cf. Alberto de Sajonia, *Perutilis Logica*, I, 13.

de la suposición material *o* simple, no puede ser verificado de 'hombre' más que si 'hombre' supone materialmente *o* simplemente y ningún cuantificador impide al predicado de "atraer" la palabra 'hombre' a la suposición material *o* simple – sin duda Occam no habría visto ningún inconveniente a ese análisis. La diferencia con él es que *es partir de la hipótesis* (2), completada por la (3), por lo tanto *contra los partidarios de la hipótesis* (1) – la primacía *automática* de la suposición personal–, estigmatizadas en el estatuto de 1340, que Alberto llega a su conclusión ("se puede decir que, en 'Homo est species', '*homo*" supone materialmente *o* simplemente y que la proposición debe ser concedida"). Al "guardar" la suposición simple, Alberto se aleja así de Occam por el hecho que agrega a las razones filosóficas la marca insistente de un respeto *prudencial* para con los *auctores*, sobre los cuales supuestamente se apoyaba su enseñanza – "porque los autores antiguos la conceden todos (*communiter*) de la misma manera que '*Homo est species*' ", dice él con todas sus letras[252]; "porque los Antiguos hacían de la suposición simple un miembro de la división (general) de las suposiciones", dirá otro buridaniano, Marsilio de Inghen[253], pasando del principio de caridad a una suerte de *máxima de prudencia profesional*. Pero guarda la suposición simple en la interpretación que Occam daba de ella, y si envuelve en una disyunción la distinción occamista de la suposición material y de la suposición simple, no la rechaza explícitamente. En esas condiciones la interpretación occamista de 'Homo est species' es reformulada en la escuela buridaniana, pero el fondo de la doctrina de Occam no es cuestionado: más allá de los retoques de detalle, el *credo* nominalista sigue siendo el tratamiento de la ex suposición simple como simple uso *metalingüístico*. Si ellos no eliminan a la suposición simple a beneficio de la suposición material y se conforman con observar su paralelismo, es en el efecto a destiempo del estatuto antinominalista de 1340, *i.e.* en la manera de contemporizar con las autoridades, que reside a partir de allí la principal diferencia entre los nominalistas buridanianos y Occam mismo. Pero éste es un capítulo de la historia institucional que no nos concierne aquí.

[252] Cf. Alberto de Sajonia, *Quaestiones in artem veterem, In Porph.*, § 246, éd. A. Muñoz García, p. 248.

[253] Cf. Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris...*, 1988, p. 117, note 53.

INTUICIÓN Y ABSTRACCIÓN

La distinción entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo recibe un nuevo impulso. Primeramente, es el conjunto de la estructura expuesta por Aristóteles en *De anima*, III, 6, él que recibe une nueva interpretación. Occam sustituye por la intelección de los indivisibles un "acto aprehensivo incomplejo" que precede y funda al "acto aprehensivo complejo", que corresponden aparentemente a lo que Aristóteles llamaba "la intelección de los compuestos". De hecho, en la medida que el acto aprehensivo complejo no es el acto justificativo, aquel "mediante el cual el sujeto juzga que una proposición dada es verdadera o falsa", el *actus apprehensivus* complejo de Occam no es la "aserción" (φάσις) de la cual Aristóteles dice (Tricot, p. 189) que, "como la afirmación" (κατάφασις), "ella es siempre verdadera o falsa", es la *formación de una proposición mental*, "sobre la verdad de la cual el sujeto no se pronuncia todavía, pero que está siempre pre-supuesta por el juicio"[254]. Asimismo, su *actus apprehensivus* incomplejo, no es la "intelección de los indivisibles", sobre la cual se abre el *De anima*, II, 6, es el acto que, precisamente, se subdivide en conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo, dos términos bien conocidos desde Mateo d'Aquasparta, y sobre todo Duns Scoto, del cual están directamente tomados.

El conocimiento intuivo de Occam no es el de Scoto. Más exactamente, allí en donde Scoto postulaba su existencia en el seno de una larga secuencia argumentativa dedicada a la memoria y a la reminiscencia, Occam hace de esto un punto de partida no problemático. Hay un conocimiento intelectual intuitivo de las cosas. Es "el conocimiento en virtud del cual el intelecto puede saber (*potest sciri*) si una cosa es o no es", un conocimiento que permite "conocer con evidencia (*evidenter cognosci*) que una cosa no es cuando ella no es o si ella no es", o también "juzgar no solamente que una cosa es cuando ella es, sino también que ella no es cuando ella no es". Saber, conocer, juzgar son dados como equivalentes. Pero Occam precisa definitivamente su concepción del conocimiento intelectual intuitivo al plantear que es aquel que "hace conocer con evidencia una verdad contingente, sobre todo al presente", por lo cual él entiende: que "provoca un juicio evidente verdadero

[254] Cf. Cl. Panaccio, "Intuition, abstraction et langage mental dans la thérie occamiste de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 63.

sobre una proposición contingente al presente relativa a la cosa"[255]. El conocimiento intuitivo es el fundamento de un juicio de existencia. Al contrario, el conocimiento abstractivo es el conocimiento de una "cosa contingente"que no me permite saber con evidencia si esa cosa "es o no es". Para resumir: trata de entrada sobre la existencia o la no-existencia más que sobre la singularidad o la no-singularidad. De hecho, puedo tener el conocimiento abstractivo de una cosa singular (por ejemplo de un individuo en su ausencia), como la de una pluralidad de cosas singulares, *via* un concepto general.

> El conocimiento intuitivo de una cosa es el conocimiento en virtud del cual se puede saber si una cosa existe o no existe, de manera que, si esa cosa existe, el intelecto la juzga inmediatamente existente y conoce por evidencia que ella es [….]. Como regla general, se llamará por lo tanto conocimiento intuitivo a todo conocimiento incomplejo de un término o de términos (o bien de una cosa o de cosas) en virtud del cual se puede conocer a una verdad cualquiera contingente, en particular aquellas que tienen relación con el presente.
> En cambio, se llama conocimiento abstracto al conocimiento en virtud del cual no se puede saber ante la evidencia de una cosa contigente si ella existe o no. Tomado en ese sentido, el conocimiento abstractivo hace abstracción de la existencia y de la no-existencia, en la medida exacta en que, a la inversa del conocimiento intuitivo, nos hace saber ante la evidencia de una cosa existente, que ella existe o que ella no existe. Además, mediante un conocimiento abstracto no se conoce tampoco ninguna verdad contingente, en particular aquellas que tienen relación con el presente. […]
> Una vez planteadas, esas premisas [generales] saco de ellas un cierto número de conclusiones.
> (1)El conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no difieren por el hecho que el conocimiento abstracto podría indiferentemente concernir a una cosa existente o no existente, presente o ausente, mientras que el conocimiento intuitivo debería mirar solamente las cosas realmente existentes y presentes. (2) El conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no difieren más por el hecho que el conocimiento abstracto sería incapaz de alcanzar adecuadamente su objeto, es decir en él mismo, y debería conformarse con recoger de él una imagen, mientras

[255] Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*

> que el conocimiento intuitivo alcanzaría la cosa misma, en ella misma y adecuadamente [...](3) El conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no difieren más por el hecho que el conocimiento intuitivo tendría necesariamente una relación real y actual con su objeto, mientras que el conocimiento abstracto no tendría necesariamente una relación real y actual con su objeto, sino solamente una relación virtual [...] (4) Finalmente, el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no difieren más por el hecho que, en el conocimiento intuitivo, el objeto estaría presente en su existencia propia, mientras que en el conocimiento abstracto él no estaría presente más que por un intermediario representándolo perfectamente en su naturaleza propia, esencial y conocible. Así, por lo tanto, afirmo que el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto difieren por ellos mismo y no a causa de los objetos que ellos nos permitirían conocer[256].

En el curso natural de las cosas (es decir haciendo abstracción de una intervención divina que provocan en el alma el conocimiento singular permitiendo juzgar, en su ausencia, que una cosa no existe), el conocimiento intelectual intuitivo y la aprehensión sensible de una cosa singular físicamente presente van a la par. A la cuestión de saber si "en el estado presente" de la humanidad, "el intelecto" del hombre "puede concoer intuitivamente a los sensibles", Occam responde sin dudar: *sí*. La co-ocurrencia de la aprehensión sensible y del conocimiento intelectual de lo singular no plantea un problema especial, pues este tiene una función específica la cual aquella no puede pretender: es, y solo el, quien engendra el juicio de existencia. Para justificar la existencia del conocimiento intelectual intuitivo, Occam no necesita dar un largo rodeo. Le basta con alegar el principio según el cual "está en el mismo sujeto", la misma facultad cognitiva, que debe encontrarse ya sea el "conocimiento complejo" ya sea "el conocimiento incomplejo que ella presupone"[257]. Partidario de una "psicología modular" en el sentido de J. Fodor, Occam trata al alma sensitiva y al alma intelectiva como "dos sujetos cognitivos distintos"[258]. El argumento, menos torturado que el

[256]256. Cf. Guillermo d'Occam, *Ordinatio*, Prólogo, *quaest*. 1, art. 1.

[257] Cf. Guillermo d'Occam, *Quodl*, I, *quaest*. 15, citado por Cl. Panaccio, "Intuition, abstraction...", p. 65.

[258] Cf. Cl. Panaccio, "Intuition, abstraction...", p. 66

de Scoto a favor del conocimiento intelectual intuitivo, es por lo tanto que, si el juicio singular de existencia y el acto aprehensivo incomplejo pertenecen "al mismo módulo", el intelecto, este debe tener un acceso directo a las cosas singulares.

La gran novedad de la psicología occamista es por lo tanto la de repensar integralmente, a partir de su propia reinterpretación de *De anima*, III, 6, las diversas secuencias más o menos injertadas las unas sobre las otras por Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, II, 19. El aspecto más inmediatamente visible de esa reestructuración del aristotelismo es la reescritura de la serie sensación, memoria/imaginación, abstracción (universal de experiencia)/percepción, intuición intemectual, que, hasta entonces, había, parece (si se acepta la reorganización occamista) alimentado varios campos de problemas a la vez *mal distinguidos* y por lo tanto *mal coordinados*.

De la sensación a la abstracción

Tal como lo reconstruye Occam, el proceso cognitivo se presenta como una "secuencia causal compleja": la cosa sensible produce (a) una sensación, luego, con la ayuda de la sensación, (b) una intuición intelectual singular, quien a su vez, produce dos cosas en el interior del intelecto: (c) un juicio singular de existencia (o, "de manera más general, la adhesión cierta a proposiciones contingentes al presente") et (d) un acto abstractivo simple "indiferente a la existencia o a la no-existencia" de la cosa.

Ese acto abstractivo es él mismo causa de (e) la formación de un *habitus*, es decir de una disposición, que es una forma de memoria intelectual, ya que es ese *habitus* que, eventualmente permitirá (f) la reactivación del acto abstractivo inicial. El acto abstractivo no es la abstracción de lo universal.

> Es preciso saber que hay dos tipos de conocimiento abstractivo. Hay un conocimiento abstractivo que trata sobre lo que es abstraído de varias cosas singulares. En ese sentido, el conocimiento abstractivo no es otro que el conocimiento de un universal, que se puede efectivamente tomar de una pluralidad de cosas. Pero hay otro tipo de conocimiento abstractivo, que hace abstracción de la existencia o de la no existencia y de las otras condiciones que acompañan una cosa singular en concepto

de accidentes contingentes, o que se predican de ella. Este conocimiento abstracto no nos hace conocer otra cosa más que lo que no da el conocimiento intuitivo: es la misma cosa singular que es tomada por los dos tipos de conocimiento, enteramente y y en todo punto [la misma][259].

Con relación a la interpretación corriente de Aristóteles, la teoría de Occam es una verdadera revolución. El hiato psico-físico que, desde Avicena, separaba a las funciones cognitivas dependientes de los sentidos internos (en particular la imaginación y la memoria) y a los procesos de conocimiento intelectual, impedía dar lugar al pasaje *continuo* del bloque sensación, imaginación, memoria a lo 'universal" de experiencia que, en la *Metafísica*, A, 1 y en los *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles había someramente descripto distinguiéndolo de una "intuición intelectual" de los principios, que la tradición interpretativa platonizante había muy pronto identificado con una "intuición eidética" de las esencias. Al poner a la intuición intelectual de lo singular en co-ocurrencia con la sensación, al principio del encadenamiento causal que lleva a la abstracción, luego, haciendo de la abstracción no la formación de un concepto universal, sino un acto abstractivo indiferente a la existencia o a la no-existencia de la cosa, y haciendo de ese acto así comprendido el principio de un *habitus* memorial que funda la posibilidad de su propia reactivación, Occam volvía a distribuir todas las cartas. Resolvía el problema de la memoria intelectual dejado pendiente en la tradición aviceniana, desplazaba la noción de indiferencia de la esencia de la esfera de las cosas a la de los conceptos, o más bien de los conceptos interpretados como actos de intelección, pero resolvía también los (seudo-) problemas ligados a la distinción, tomada por los medievales de *Segundos Analíticos*, II, 19, entre la formación de lo universal de abstracción (inducción abstractiva) y la intuición de la esencia en su separación eidética.

Conocimiento abstractivo y universales

La teoría occamista de los universales puede ser resumida fácilmente. Lo universal no es una cosa, sino un concepto. El concepto no es un simple contenido "objetivo", sino un acto conceptual, referencial, que remite a una pluralidad de objetos singulares. Ese acto es un "accidente

[259] Cf. Guillermo d'Occam, *Ordinatio*, Prólogo, quaest. 1, art. 1.

real del espíritu", una *cualidad del alma*, un acto cognitivo que no tiene existencia "objetiva" (en concepto de puro y simple objeto "intencional"), sino solamente una existencia "subjetiva" *in anima*, es decir como "cualidad realmente inherente de un sujeto": el alma. Como a menudo, esta teoría es concebida por Occam como conforme a la de Avicena. De hecho, es una reinterpretación, a partir de la teoría del signo-conceptual, de lo que Avicena había tratado de pensar a nivel de la *intentio*: un doble estatuto a la vez universal y singular de lo universal.

> Hay que decir que todo universal, sea cual sea, es ciertamente una cosa singular, pero solamente en el sentido de universal por significación, es decir porque es signo de varias cosas. Es lo que dice Avicena en la *Metafísica*, Libro V: "Una forma que está en el intelecto está en relación con la multiplicidad; bajo este aspecto es un universal, ya que es una intención mental cuya relación con las cosas a las cuales ella se remite es invariable..." Y prosigue: "Aunque universal en su relación con los individuos, esta forma, llevada al alma racional en donde ella está impresa, es individual. En efecto, ella no es más que una de entre las formas que están en el pensamiento". Lo que él quiere decir es que lo universal es una intención singular del alma misma, apta para ser predicada de varias cosas. Dicho de otra manera: es porque ella es apta a ser predicada de varias cosas, no para representarse a ella misma, sino para representar la pluralidad en cuestión, que ella es denominada universal. En cambio, en tanto ella es una forma que existe realmente en el intelecto, ella es denominada singular[260].

La subjetividad de la cual habla Occam no es la "subjetividad" de la psicología moderna: es la del sujeto aristotélico, la sub-jetividad de la sub-stancia singular *portadora* de accidentes o de propiedades. Esta cualidad, este *accidente mental* que es el concepto, mantiene una relación de *similitudo* con las cosas que ella representa. Para Occam, esa relación es de significado, y de significado *natural*. Todo concepto universal puede así en última instancia ser definido como un signo *natural*, es decir como un término mental que significa varias cosas de las cuales hace las veces en las proposiciones mentales que, ellas mismas, constituyen el lenguaje mental, al cual el lenguaje hablado ("vocal") y el lenguaje escrito, ambos convencionales, están *subordinados*.

[260] Cf. Guillermo d'Occam, *Summa logicae*, I, 14.

El punto central de este dispositivo, del cual se han dado hasta aquí todos los elementos salvo uno, es precisamente el que queda por definir. Panaccio lo ha formulado de manera notable: "¿Que relación hay entre el acto-signo por una parte, el que es elemento constitutivo de la proposición mental y que puede recibir una *suppositio*, y por otra parte los actos intuitivos y abstractivos?" En el caso de la abstracción, que nos interesa aquí prioritariamente, la respuesta es evidente: el acto de abstracción es un categorema conceptual, un nombre común susceptible en principio de significar varias entidades singulares distintas. Dicho de otra manera: *todo* conocimiento abstractivo simple "es un término general del lenguaje mental"[261].

Esta tesis lleva lo esencial del gesto de ruptura realizado por Occam: frente a los dos sentidos posibles de la *notitia abstractiva*, abstracción en relación a la singularidad y abstracción en relación a la existencia o a la no-existencia, Occam plantea que el acto abstractivo simple, en otras palabras el concepto mental, es siempre "por sí mismo un universal"[262]. Hay que estar atento a cada elemento presupuesto o implicado por esa fórmula, pues en ello está en juego la interpretación misma de toda la teoría occamista de la abstracción. El centro de la tesis de Occam, aquello que hace que su posición sea irreductible a las teorías empiristas de la abstracción, es que "el concepto de la especie", digamos el *concepto específico*, "puede ser abstraído a partir de un único individuo"[263]. Sólo Duns Scoto había anteriormente tratado esta tesis, al plantear que una sola percepción sensible bastaba para que el intelecto pueda formular los conceptos universales correspondientes. Pero ella toma en Occam un sentido diferente. Primeramente, está limitada a los conceptos específicos. El "mecanismo mental de representación esquemática capaz de funcionar a partir de una muestra única", según la acertada definición de Panaccio[264], no vale para el concepto genérico: el "concepto de género no es nunca abstraído de un solo individuo" (*Quodlibet* I, *quaest.* 13), lo cual quiere decir que el orden de subordinación y de implicancia lógica de los géneros y de las especies es lo inverso del órden de adquisición y de formación de los conceptos entendidos como actos abstractivos.

[261] Cf. Cl. Panaccio, "Intuition, abstraction...", p. 68-69

[262] Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 70.

[263] Cf. Guillermo, *Quodl.* IV, *quaest.* 17, *Opera theologica*, t. IX, p. 385.

[264] Cf. Cl. Panaccio, "Intuition, abstraction...", p.71.

Luego, lo que sostiene Occam, no es que una sola percepción *sensible* alcanza para que el intelecto pueda formular un concepto universal, sino que un *solo acto de conocimiento intelectual abstractivo* alcanza para formar un concepto específico.

> La primera parte de una definición [que expresa aquello que es una cosa, el *quid rei*], en la ocurrencia el género, no puede ser demostrada ni *a priori* ni *a posteriori* de lo definido. No se puede, por ejemplo, demostrar que el hombre es un animal, una proposición de ese tipo es recibida sin silogismo, mediante el canal del conocimiento intuitivo. Por esto, al existir los conceptos de 'hombre' y de 'animal'existiendo en el intelecto, ante la vista de un hombre individual se sabe enseguida que el hombre es un animal. No es que esos conceptos preceden al conocimiento intuitivo del hombre – de hecho, el proceso es el siguiente: el hombre es conocido primeramente por uno de los sentidos particulares, luego ese mismo hombre preciso es conocido por el intelecto y, desde que él es conocido, se tiene un conocimiento general y común *a todo hombre* (*omni homini*). Este conocimiento es llamado concepto, intención, pasión, el cual concepto es común a todo hombre. Desde que ese concepto existe en el intelecto, enseguida el intelecto sabe que el hombre es alguna cosa, sin proceso discursivo (sine discursu). Luego, una vez que se ha aprehendido otro animal u otros animales, un conocimiento general [aplicable] a todo animal es elicitado, y ese conocimiento general [aplicable] a todo animal es llamado 'pasión' o 'intención del alma' o 'concepto' común a todo animal. Desde que ese concepto [el concepto de animal] existe en el alma, el intelecto puede componerlo con el concepto precedente [el de hombre], y en cuanto están compuestos por medio del verbo ser, enseguida el intelecto asiente a ese complejo, sin ningún silogismo. Y es así que toda proposición de este tipo, en la que el género es predicado de lo definido en el sentido más propio del término, es obtenida sin recurrir a un silogismo265.

Esa tesis está ligada a la semanticidad del acto representativo, es decir a la definición del acto abstractivo como signo conceptual mental y a la definición de ese concepto como *similitudo*. El punto de fractura entre Occam y sus antecesores es aquí particularmente accesible. La *similitudo* occamista no es una imagen-copia de una cosa singular, no

[265] Cf. Guillermo d'Occam, *Summa logicae*, III-2, 29, p. 557.

hay imagen simple de lo singular, no hay nombre propio entre los conceptos abstractivos incomplejos. La imagen, que tengo en mente, de una cosa singular, por ejemplo de Sócrates, gracias al acto abstractivo simple, que hace abstracción de su existencia como de su no-existencia, representa "de la misma manera todo aquello que es máximamemente similar" a Sócrates. Esta imagen, este concepto, este acto es por lo tanto general en el sentido en el que él puede, en principio, representar a "todos los individuos que son máximamemente similares" y no es un "concepto más propio de uno que de otro" (*Quodlibet* V, *quaest.* 7). Naturalmente, un tal concepto abierto puede ajustarse a Sócrates en su aplicación, pero no por ello se hace más simple: por el contrario, "el conocimiento abstractivo propio" está "compuesto por [términos] simples" (*Quodlibet* I, *quaest.* 13), como una suerte de *descripción definida* en el sentido moderno del término[266]. El acto abstractivo simple es siempre universal; el conocimiento abstractivo propio, siempre compuesto. En esa reciprocidad reside en principio fundamental de la teoría de los universales: todo concepto específico es un acto abstractivo simple, porque todo conocimiento abstractivo es común y no singular. El proceso de formación de lo universal no es diferente del proceso de abstracción en el sentido del acto abstractivo simple, es la formación de un concepto mental universal "por significación" porque es signo conceptual de una pluralidad: la pluralidad de las cosas máximamente similares a la cosa cuya aprehensión directa, el conocimiento intuitivo, ha engendrado al "primer conocimiento abstractivo", sobre el cual se basa todo el mecanismo de representación esquemática. La abstracción en el sentido de abstracción con relación a la existencia o a la no-existencia es la abstracción con relación a la singularidad, en la medida en la que ella es producción de un signo-conceptual predicable de varias cosas máximamente similares. Abstracción con relación a la singularidad no significa por lo tanto abstracción a partir de singulares. El concepto general no es abstracto, tomado de los singulares, en el sentido de la inducción abstractiva aristotélica, es un concepto que es abstraído de la singularidad, es decir común a varios porque él es abstracto respecto de la existencia o de la no-existencia a partir de un solo individuo, como un término mental, a la vez concepto, signo y conocimiento abstractivo, que puede suponer en una proposición mental por todas las cosas que

[266] Cf. Cl. Panaccio, "Intuition, abstraction...", p.70.

él significa: es, en su versión más elemental, "un acto abstractivo simple que, por el solo hecho que haga abstracción de la existencia o de la no-existencia de su objeto, se constituye en un signo natural intrínsecamente general, relacionandose, por su misma forma, a una pluralidad de cosas todas singulares evidentemente, pero ligadas entre ellas por un parecido objetivo", máximo, cuando se trata de un concepto "especialísimo" y cada vez más relajada "a medida que se trata con un concepto más general"[267]. Es por esto que Occam presenta al "primer conocimiento abstractivo" engendrado por el conocimiento intuitivo (la aprehensión directa) de *un* hombre como "un conocimiento general y común a *todo hombre* (*omni homini*), no como un conocimiento *del hombre*. Se trata de una representación esquemática capaz *de funcionar* (es decir de aplicarse a todo hombre) *a partir de una muestra única*. Contrariamente a las apariencias, Occam no es por lo tanto empirista en el sentido en el que lo son los empiristas de la edad clásica. El concepto específico no es para él el resultado de una comparación de los individuos entre sí, que destaca de ellos, en "abstracto", una cierta cantidad de rasgos comunes.

La crítica del realismo

La ontología de Occam es una ontología aristotélica reducida que no admite más que seres individuales, las sustancias "primeras" de Aristóteles y los accidentes individuales. El accidente, por ejemplo la negrura, inhiere a la sustancia, por ejemplo, una de las dos lapiceras de P. V. Spade, y sólo tiene ser en ella, y cada sustancia recibe o puede recibir varios accidentes. Esta doctrina del accidente ha sido relacionada con el "particularismo de las cualidades" del cual Panaccio[268] da una definición estricta: "El color de tal sustancia individual es él mismo un individuo numéricamente distinto del color de toda otra sustancia, sean cuales sean los parecidos aparentes, y numéricamente distinto también de la sustancia de la cual él es el color". El accidente occamista no es una propiedad en el sentido moderno del término: ciertas propiedades se "confunden con la sustancia misma", que no es el substrato informe de la teoría de la esencia material tal como la entendía en el siglo XII Guillermo de Champeaux, sino una "esencia individual ya estructurada independientemente de sus accidentes". La

[267] Cf. Cl. Panaccio, *ibid*, p. 72.

[268] Cf. Cl. Panaccio, "Nominalisme occamiste...", p. 282.

estructuración de la esencia individual no reclama la presencia de un universal en la sustancia misma. Desde el *Comentario sobre Porfirio*, Occam afirma los principios aristotélicos destinados a eliminar toda forma de universal *in re*. El realismo que critica ante todo Occam no es por lo tanto únicamente el realismo platónico de las Formas separadas, sino también y sobre todo, las diversas formas de realismo basadas sobre la hipótesis de una inmanencia de lo universal de lo particular.

Varios teoremas de la *Expositio in Librum Porphyrii* son así aristotélicos, en particular uno de los dos principales: (a) "Ningún universal existe realmente fuera del alma dentro de sustancias individuales ni es de la sustancia o de la esencia de las cosas", explícitamente apoyado en la *Metafísica*, Z, 13 (1038b7-8), así reformulado: "Ningún universal es una sustancia ni una parte de una sustancia, ni realmente en una sustancia." El otro teorema fundamental de la *Expositio* recuerda la redefinición del concepto de cosa (*res*) opuesto por Abelardo a los realismos del siglo XII: (b) "Toda cosa susceptible de ser como existente es de sí, sin ningún añadido, una cosa singular y numéricamente una." Ese segundo teorema es precisado por una tesis que puede ser considerada como esencial para el occamismo: "Ninguna cosa imaginable es singular en función de un añadido cualquiera. La singularidad es una *pasión que conviene inmediatamente a cada cosa, pues* (b') toda cosa es por ella misma o idéntica o diferente de otra" (*omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia*). La tesis positiva de Occam es que: (c) "Lo universal está solamente en el alma o que él es universal por institución, del modo en que el sonido vocal 'animal' o o el sonido vocal 'hombre' son universales, pues ellos son predicables de varios, no por ellos mismos, sino por las cosas que ellos significan."

Respuesta de Occam al problema de Porfirio

La respuesta occamista al problema de los universales es por lo tanto simple y coherente. A las tres preguntas de Porfiiro, que él mismo ha reformulado, Occam responde:

(1) (Q1): "¿Los géneros y las especies subsisten fuera del alma o están solamente en el intelecto?" (R1): "Los géneros y las especies están solamente en el intelecto, pues sólo son intenciones o conceptos formados por el intelecto al expresar las esencias de las cosas y significándolas." Lo

cual quiere decir (R1a): que ellos no son esas cosas (así como tampoco un signo es su significado); y (R1b): que ellos no son tampoco partes de cosas (así como tampoco un sonido vocal es parte de su significado"). (R1c): "Son solamente (términos) predicables de las cosas", no por sí mismos, pues "cuando un género es predicado de una especie, ni el género ni la especie suponen por ellos mismos" (puesto que tienen una suposición personal, y no simple, y suponen así, normalmente, para sus significados que son cosas singulares), "son predicados de las cosas por los cosas mismas que ellos significan". No obstante (R1d): si los conceptos mentales son los géneros y las especies, los "sonidos vocales que corresponden" a esos conceptos pueden ser también llamados géneros y especies, en la "medida que", según la institución convencional: "Todo aquello que es significado por una intención o un concepto en el alma es significado por un sonido vocal y recíprocamente."Ese último punto corresponde a la distinción marcada en la *Summa logicae* entre lo universal como signo-conceptual *natural* y lo universal como signo-vocal convencional.

> Debe saberse que hay dos tipos de universal. Hay aquello que es naturalmente universal, es decir aquello que es naturalmente signo predicable de varias cosas, por ejemplo, guardando las proporciones, en el sentido en que: el humo significa naturalmente el fuego; el gemido del enfermo, su dolor; la risa, una alegría interior. Ese universal [del cual hablo] no es nada más que una intención del alma: por lo tanto, ninguna sustancia, ningún accidente extra-mental son un tal universal. Es ese tipo de universal del cual se tratará en los siguientes capítulos.
>
> Hay otro universal: aquello que es universal por una *institución voluntaria*. Es el caso del sonido que se pronuncia. Es verdaderamente una cualidad numéricamente una, y es un universal en la medida en que es un signo que ha sido voluntariamente instituido para significar varias cosas. Un tal sonido siendo llamado *común*, nada impide llamarlo también *universal*. No obstante, hay que ver bien que él no tiene esto de su propia naturaleza de cosa, sino solamente de la buena voluntad de aquello que lo ha instituido [como signo dotado de un significado convencional][269].

(2) (Q2): "¿Son corpóreos o incorpóreos?" (R2): "Si no se habla de los sonidos vocales mismos", tomados como cosas, "los géneros y las especies

[269] Cf. Guillermo d'Occam, *Summa logicae*, I, 14.

y todos los universales de ese tipo son no corpóreos", pues "ellos no están más que en el espíritu, en el cual no hay nada corpóreo".

(3) (Q3): "Si son incorpóreos, ¿están separados de los sensibles o en los sensibles?" (R3): los universales no son ni en los sensibles, ni de la esencia de los sensibles, ni partes de los sensibles, pues ellos no son ni partes de las sustancias ni de la esencia de las sustancias, pero hacen solamente conocer la sustancia de las cosas, como los signos hacen conocer sus significados.

Platonismo, aristotelismo, realismo

La refutación de Platón no es la preocupación central de Occam, que no lo conoce ni más ni menos que sus contemporáneros o sus antecesores. Hay sin embargo en él elementos para caracterizar una posición platónica, formada por tres tesis que Panaccio caracteriza así:

(T1) Los universales son sustancias fuera del espíritu.

(T2) Los universales están separados de las cosas sensibles.

(T3) Los universales son causas de las cosas sensibles[270].

Acerca de esas tres tesis, la más platónica es evidentemente (T2). Occam no la discute, demostrando de esa manera que, como muchos de sus contemporáneos, él considera suficiente la crítica aristotélica y averroísta de las Formas separadas. La tesis (T1) es discutida como el rasgo comá a todos los realismos denominados moderados, que precisamente rechazan (T2). Por lo tanto, lo que él cuestiona, es más bien el "presupuesto platónico" (PP) que inspira a los realistas modernos: (PP) a toda abstracción intelectual justificada debe corresponder una separación en el ser.

El realismo que critica Occam es un realismo aristotélico, no que él lo sea ante los ojos de Occam, sino porque expresa y despliega (PP) en el marco de una cierta interpretación de la ontología de Aristóteles. La tesis central de los realistas es: (T2') lo universal es distinto de los singulares, tesis apoyada sobre una reformulación de (PP) en (PP'): a toda abstracción intelectual justificada debe corresponder una *distinción* en el ser. El elemento "aristotélico" radica en el hecho que para los realistas, lo universal es a la vez (a) causa de las cosas (T3), es decir causa formal

[270] Cf. Cl. Panaccio, "Guillermo d'Ockham et la perplexité des platoniciens », *in* M. Dixsaut (ed.), Contre Platon, I, *op. cit.* p. 121.

de las cosas, y (b) en las cosas. Es por lo tanto contre lo universal *in re*, aquel que Gilles de Rome llamaba señaladamente "lo universal según Aristóteles", que Occam concentra sus críticas, toda vez que los diversos realismos criticados comparten el presupuesto que a dos conceptos distintos deben corresponden dos entidades distintas potencialmente, formalmente o realmente[271]. La crítica del realismo tal como la inicia Occam está ampliamente centrada en el problema de la distinción. Esto es lo que hace decir, tratándose de su crítica de Scoto, que "el punto principal de su ataque se centra principalmente en la distinción formal" y "no toca al estatuto de los universales más que por vía de consecuencia" y tratándose del sentido de su intervención en general, que "el principal adversario de Occam sobre la cuestión de los universales no es Scoto, sino Enrique de Harclay", cuya teoría de que "la naturaleza común es una *res distincta* que tiene una universalidad actual" está "en las antípodas de la teoría scotista de la formalidad"[272].

El argumento de la crítica occamista de los universales iniciada en el campo de la *distinción* ha sido perfectamente reconstruido por M. McCord Adams[273]: exposición de la teoría scotista de la distinción formal (que descansa sobre el principio (T4) que "la naturaleza y la diferencia que contrae son formalmente distintas o no formalmente idénticas"); crítica occamista de la distinción formal, exposición de la teoría burleyana de la distinción *real* (basada sobre dos tesis: (T2")Los universales son realmente distintos de los particulares; y (T5)Lo universal según él mismo todo entero existe en cada uno de sus particulares y no está multiplicado numéricamente por su existencia en particulares numéricamente distintos); críticas de Burley por Occam y Enrique de Harclay; exposición de la tesis de Enrique de Harclay (ver recuadro); críticas de Enrique de Harclay por Burley y Occam; exposición de la teoría de Occam: (T6) Todo lo que existe realmente es esencialmente singular, es decir lógicamente incapaz de *existir simultáneamente en*, como un constituyente de varias cosas numéricamente distintas.

[271] Cl. Panaccio, "Guillermo d'Ockham...", p. 133

[272] 272. Cf. O. Boulnois, "Réelles intentions...", p. 31.

[273] Cf. M. McCord Adams, "Universals in Early Fourteenth Century", *in* N. Kretsmann, A. Kenny & j. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, Cambridge (G.B.), 1982, p. 411-439.

Se puede, sin embargo, tratar la crítica ooccamista de los realismos a partir del orden de exposición que él mismo eligió, y distinguir con Alféri tres series de críticas ordenadas en función de la timidez (creciente) del adversario: una primera serie trata sobre el "realismo grosero", una segunda sobre el "realismo sutil", una tercera sobre el "realismo tímido o moderado"[274].

Crítica del realismo grosero

El realismo grosero afirma a la vez la distinción real de lo singular y de lo universal, y la inherencia real de lo universal en lo singular: lo universal es una cosa intrínseca y esencial de las cosas singulares a las cuales él es común y realmente distinto de ellas (*In I Sent., dist.* II, *quaest.* 4): "El hombre universal, la especie humana o la humanidad, es una cosa que existe realmente fuera del espíritu, realmente en los hombres singulares, y que es realmente diferente de ellos[275]." Esa posición, no se lo ha subrayado suficientemente, es una interpretación realista de la fórmula de los *Segundos Analíticos* según la cual lo universal es (a) una "unidad salida de la pluralidad", **παρὰ τὰ πολλα** (*unum praeter multa*, según la *Translatio Iacobi*) y (b) "reside uno e idéntico en los sujetos particulares". La crítica del realismo grosero no está por lo tanto directamente ligada a la de las aporías de la participación comenzada por el personaje de Parménides al principio del diálogo del mismo nombre y continuada, como se lo ha visto, por Aristóteles. Se trata de la puesta en crisis de una interpretación lógicamente inconsistente de la tesis de Aristóteles en los *Segundos Analíticos*. De hecho, combinando como él hace las dos relaciones *praeter multa* e *in multis*, el realismo grosero se encierra en un dilema que Occam claramente pone en evidencia: no se puede salvar a la vez la unidad y la inclusión de la cosa universal. Si el hombre universal tiene una verdadera unidad, no puede estar incluído en cada hombre singular; si el hombre universal está incluído en cada hombre singular, él no puede tener una verdadera unidad.

[274] Cf. P. Alféri, *Guillermo d'Ockham*..., p. 43-65.

[275] Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 43.

Crítica del realismo sutil

El realismo sutil es la doctrina scotista de la distinción formal. En la versión que discute Occam, el realismo sutil sostiene que la naturaleza común, por ejemplo la humanidad, se convierte en un esto, *haec*, es decir una naturaleza individuada, mediante el añadido de una diferencia que contrae (*differentia contrahens*), que la individua en el proceso de *ahaecceitas*[276]. Gracias a ese añadido de la diferencia que contrae, la naturaleza común posee en lo singular una unidad que no es reductible a la unidad de lo singular: la unidad del ser-hombre en Sócrates es una "unidad menor" (*minor unitas*) que la unidad numérica de Sócrates. Más allá de la diferencia formal que separa lo común de lo individuado, todos se unen en una naturaleza a la vez más amplia y menor que la singularidad[277]. Occam refuta a Scoto oponiéndole el principio que ninguna cosa real puede ni distinguirse de otra cosa real ni serle idéntica por una distinción o una identidad de razón. No hay distinción (o identidad) de razón más que entre seres de razón; no hay distinción (o identidad) entre cosas reales que real. Seguro de ese principio, Occam pretende encerrar a su vez a Scoto en un dilema. Si la distinción formal es una distinción, ella sólo puede ser real o de razón. Si es una distinción verdadera, es una distinción real. Si es una distinción real, se recae sobre los absurdos del realismo grosero. Si es una distinción de razón, como no puede haber distinción de razón entre dos seres reales, es necesario *por lo menos* que uno de los dos, naturaleza común o singular, sea un ser de razón. No puede ser lo singular, es por lo tanto lo universal. Habiendo reducido al absurdo la tesis scotista, Occam prueba, en un segundo tiempo (*secunda via*), que lo universal scotista no es simplemente *nada* (*In Sent.*, *dist.* II, *quaest.* 6, p. 177-178). El punto de aplicación de la crítica no es T4, sino la unidad real de la naturaleza común, singularizada por el añadido formal de la diferencia, la tesis de Occam siendo que todo aquello que establece Scoto es que no hay unidad real más que singular, mediante el añadido formal que la individua en la heceidad, pero que él no establece que hay unidad real de la naturaleza en su condición de común y que, por ese hecho, no establece tampoco la posibilidad de una comunidad o universalidad real. Ni la naturaleza común, ni la distinción formal, ni la heceidad permiten

[276] Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 48.

[277] Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 49.

de tal manera salvar aquello que el realismo quiere ante todo fundar: la existencia de una comunidad *real*. Tal como la formula *In I Sententiarum* (*dist*. II, *quaest*. 6), la crítica occamista del scotismo descansa, tal como se ve, sobre un principio exactamente opuesto al principio (=a1) sobre el cual Scoto mismo había fundado toda su exposición en las *Questions très subtiles sur la Métaphysique*, haciendo valer que, "si toda diferencia real fuera una diferencia numérica, la diferencia entre los géneros y las especies no sería más que una simple distinción de razón".

Crítica del realismo moderado

La primera forma de realismo moderado es la teoría tomista de lo universal real como "incompletamente y potencialmente universal", de modo que lo universal "completo y en acto" está sólo en el intelecto. La crítica de Occam consiste en preguntar en qué lo universal incompleto y potencial en los singulares se distingue de lo universal completo en acto en el intelecto. Tres posibilidades son consideradas, que, ya sea contradicen la teoría – es el caso de la primera (a), según la cual no se distinguen -, ya sea llevan a posiciones anteriormente refutadas – es el caso de la segunda (b), según la cual se distinguen realmente (y se vuelve a caer sobre la refutación del realismo grosero), y de la tercera(c), según la cual sólo se distinguen en la razón (y se vuelve a caer sobre el argumento ya opuesto al realismo sutil: uno de los dos al menos debe ser un ser de razón, no puede ser lo singular, es por lo tanto lo universal "completo y en acto" que es ser de razón).

La segunda forma de realismo moderado es la doctrina de Durand de Saint-Pourçain que afirma que lo universal "es la cosa singular ella misma en tanto que está en el intelecto". Occam le opone que en este caso cualquier cosa singular puede devenir universal "según la consideración del intelecto" Esta forma de realismo conduce así al absurdo que Sócrates es universal (un argumento ya formulado por Abelardo).

La tercera forma reivindica una distinción de razón entre lo singular y lo universal. Es la tesis de Enrique de Harclay afirmando que lo universal es la cosa misma como concebida confusamente por el intelecto.

Occam le opone la misma crítica fundamental que al realismo de Durand. Si lo singular se hace universal cuando es concebido

confusamente, todo singular puede hacerse común a otro singular. Se llega así al absurdo que Sócrates es "Platón concebido confusamente".

Las últimas formas de realismo moderado están emparentadas con las teorías desarrolladas por los realistas del siglo XII después de la refutación por Abelardo de la primera forma de la teoría de la indiferencia de Guillermo de Champeaux. Ambas afirman a su manera que una misma cosa es a la vez singular y universal. Se tiene así, sin vínculo directo, una recurrencia de esquemas conceptuales comparable a la reviviscencia del argumento del Menón en la teoría dela indiferencia misma. La conclusión de Occam al término de su crítica del realismo evoca a su vez la tesis de Abelardo: ninguna cosa es universal. Entre el sujeto y el predicado de la tesis abelardiana se ha insertado dos siglos de discusiones: "*Yo digo que ninguna cosa fuera del espíritu*, ni por ella misma, ni por alguna cosa añadida, real o de razón, ni de alguna manera que se la considere o conciba, *es universal*."

La tesis de Enrique de Harclay

La tesis central de Enrique de Harclay es la distinción entre singularidad, universalidad y particularidad. Como Occam, él sostiene que sólo existen las cosas singulares, pero mantiene al mismo tiempo que, por ellas mismas o esencialmente, las cosas extra-mentales no son ni universales ni particulares. Por ese hecho, considera que los singulares provocan la formación de dos clases de conceptos en el espíritu de los sujetos que los perciben: un concepto claro, que permite discernir tal singular de otros singulares del mismo tipo; un concepto confuso o general, que no autoriza ese tipo de distinción. En esas condiciones, lo universal puede ser definido como una cierta cosa concebida de manera confusa, y lo particular, como la misma cosa concebida de manera diferente: lo universal ('hombre' o 'animal') y lo particular ('Sócrates') son la misma cosa real (Sócrates) y sólo se distinguen entre ellos por razón. Para Enrique por lo tanto, una proposición como 'Sócrates es un hombre' no designa nada más que 'Sócrates es Sócrates', pero esto concebido de manera confusa.

La vulgata nominalista: lo universal según Alberto de Sajonia

La teoría occamista de los universales ha proporcionado los elementos de una doctrina nominalista que, en la segunda mitad del siglo XIV, a pesar de las diferencias, ha alcanzado una forma canónica en la que la nueva manera de filosofar (via moderna) ha tomado lo esencial de su aparato conceptual. Se puede caracterizar esta posición intermedia mediante la tesis nominalista de Alberto de Sajonia.

Lo universal no es una cosa extra-mental, una sustancia común de varias otras cosas, participada por varias otras cosas o que forma parte de varias otras cosas de las cuales ella se distinguiría si no realmente, al menos formalmente: es una "intención del alma" que no difiere del acto de intelección singular mediante el cual el espíritu comprende o capta una pluralidad de cosas singulares. A su vez, ese acto puede ser considerado como un signo natural que significa esa pluralidad, y es ese acto el que "hace las veces" de las cosas en aquello que Alberto llama con Occam una "proposición mental". Los universales no son por lo tanto de ninguna manera sustancias, salvo en concepto de "cualidades del espíritu" naturalmente aptas para significar varios individuos, para referir varios individuos o ser predicados de varios individuos.

La definición albertiana de lo universal reune todos esos elementos en una sola fórmula definicional: "Un universal, o un término universal, o un término común, es un término incomplejo que, tomado como un signo que significa alguna cosa, es apto, ya sea naturalmente, ya sea en función de una sola imposición, para ser predicado de varias cosas o para significar varias cosas o para hacer las veces de varias cosas indiferentemente, quedando entendido que ninguna de esas cosas no forma, no ha formado o no formará parte de otra cosa[278]."

[278] La definición de lo universal en Alberto de Sajonia tiene el mismo carácter "comprensivo" que las definiciones occamianas (en particular, *Summa logicae*, I, 25, líneas 62-73): es una verdadera herramienta de filosofía analítica, que enuncia de antemano todas las dimensiones confiadas antes a las discusiones de fórmulas tradicionales, pero incompletas. Hay no obstante, una diferencia entre la perspectiva de Alberto y la de Occam: la "puesta en el mismo plano de los conceptos de predicación, de significación y de suposición", según la acertada fórmula de J. Biard, *Logique et Théorie du signe au XIV siècle* ("Etudes de philosophie médiévale", LXIV), Paris, Vrin, 1989, p. 215, una ecuación característica de las doctrinas de Buridan. La misma definición de lo universal figura en las *Quaestiones in artem veterem* de Alberto, *Proemium, quaest.* 3, § 61, ed. Muñoz García, Maracaibo, 1988, p. 170.

Las diversas cláusulas mencionadas hacen aparecer los presupuestos o lo que está en juego para el occamismo. La expresión 'naturalmente' remite a la diferencia entre signos-conceptuales y términos universales vocales o escritos, que son universales como signos instituidos voluntariamente para significar varias cosas. Alberto marca así el predominio de los conceptos mentales (que son aptos por naturaleza para ser predicados de varios) en el seno de un sistema en el que los lenguajes convencionales estón subordinados al lenguaje mental.

La expresión 'en función de una sola imposición' remite a los términos como 'Sol', que Avicena había inscripto, con 'Luna' en su triple definición de lo universal, así como a 'Dios', que él no mencionaba. Esos universales ya no son más, como en el avicenismo, considerados de un punto de vista real, sino solamente de un punto de vista semiótico, la preocupación de Alberto es únicamente la de señalar que si, de hecho, esos términos no significan varias cosas, pueden en función de una sola imposición significar varias (si por su poder infinito Dios creara varios soles, el término 'Sol' los significaría indiferentemente, sin que sea necesario imponerle un nuevo significado). Se trata por lo tanto aquí de preservar la doctrina de la "relación plural" o de la "denotación múltiple", esencial para el occamismo – siendo el caso del Sol, tal como lo utilizaba la literatura filosófica medieval, por excelencia susceptible de perturbar una semántica fundada sobre el rechazo del principio fregeano según el cual un nombre no es jamás el nombre de una sola entidad. Lo que quiere Alberto, es explicar de un punto de vista puramente semántico (mediante el recursdo a la imposición) que un nombre común (como 'Sol') significa siempre la pluralidad de los individuos a los cuales él se aplica (aun si, de hecho, no hay en el mundo actual más que un solo Sol). La cláusula 'una sola imposición' está destinada a reafirmar la diferencia entre nombre propio, que significa exactamente un individuo, y nombre común, que significa exactamente todos los individuos a los cual se aplica. Un término universal tiene una sola imposición, ya sea que denote o no actualemente varias cosas. El término singular 'Sócrates' puede designar varios individuos solamente si cada vez les es impuesto. Es por lo tanto un término equívoco, no un término común: "Pues, si un término como 'Sócrates' significa varias cosas que no forman parte las unas de las otras, no es en virtud de una sola imposición, es en virtud de varias."

La expresión 'no forman parte las unas de las otras' responde al argumento mereológico (relación todo/partes) planteado desde el siglo XII (cf. *supra*, *Ars Meliduna*: "¡Que habría de más absurdo que admitir que los universales están en el dedo, la nariz o el trasero de un burro!"). La tesis de Alberto es que, aun si en función de una sola imposición, un término significara varias cosas que formaran parte las unas de las otras, no por ello sería necesario que ese término fuese *común*.

> Por su sola imposición, el término 'Sócrates' significa varias cosas que forman parte las unas de las otras, pero no por eso deja de ser un término singular. La premisa se demuestra así: llamemos *a* al dedo de Sócrates y *b* al resto de su cuerpo. Sócrates no es otra cosa más que la totalidad del conglomerado formado por *a* y *b*. Supongamos ahora que se corta este dedo y que se lo separa del resto, a saber de *b*: Sócrates continuaría siendo y siendo significado por el término Sócrates sin que haya necesidad de imponerlo de nuevo para significar Sócrates, y sin embargo, a la vez que habiendo formado parte, ese Sócrates no sería más idéntico al Sócrates que era a la vez *a* y *b*[279].

La conclusión de todo este desarrollo es la carta del nominalismo en el siglo XIV. Ningún universal es una sustancia, ya que todo universal es un término apto, por naturaleza, a hacer las veces de varias cosas.

Al insistir sobre el hecho que un universal es un término que *hace las veces de las cosas*, Alberto subraya otro aspecto de la crítica nominalista del realismo. La tesis concernida ya no depende del realismo de los universales, sino del realismo de los hechos. Contra los partidarios de ese realismo, Alberto subraya que no puede haber *predicación real*, más exactamente *proposición en las cosas*. Alberto subraya, después de Occam, que las sustancias no "pueden entrar en proposiciones", porque si fuera así, "sucedería que una proposición podría estar compuesta por un sujeto que estaría en París y un predicado que estaría en Inglaterra".

La teoría de la *propositio in re* era una pieza central del realismo de Gauthier Burley. Se la examinará brevemente para concluir este análisis del universo de doctrinas sobre el cual ha tratado la crítica occamista.

[279] Cf. Alberto de Sajonia, *Perutilis logica*, I, 10.

El realismo proposicional de Gauthier Burley

El punto de partida es que existe una relación de orden (*ordo*) en el campo semántico: el lenguaje hablado o escrito no es más que un instrumento ordenado al pensamiento conceptual. Para Burley, el lógico no está en relación *prima facie* con signos lingüísticos o no lingüísticos, sino con conceptos. A su vez, los conceptos remiten a una estructura real. Cada término categoremático tiene un correspondiente en lo real. El significado último de las proposiciones mentales (*in conceptu*) debe ser él mismo algo real. Ese algo (*aliquid*) es lo que Burley llama *propositio in re*.

Para Burley, por lo tanto, el significado último de una proposición no puede ser ni la cosa individual misma, denotada por el sujeto y el predicado, ni, so pena de regresión al infinito, un complejo de conceptos (defecto que afecta a ciertas doctrinas nominalistas, como la de Robert Holkot en la que, bajo pretexto de eliminar todo realismo de los hechos, el *dictum* de una proposición, *i.e.* una frase infinitiva tal como '*Hominem bibere vinum*', 'Hombre-beber-vino', es considerada a su vez como una proposición que supone por la proposición de indicativo '*Homo bibit vinum*', 'El hombre bebe vino'), sino bien solamente un complejo de cosas. Es ese compuesto al que Burley llama 'proposición real': "Hay por lo tanto en las cosas, un cierto compuesto cuyo sujeto es una cosa y el predicado también, compuesto que es llamado proposición real[280]." La problemática del significado proposicional y la de los universales confluyen en la teoría de la proposición real: una concierne a la estructura ontológica de las cosas singulares, la otra, a la estructura lógica de lo real (de los estados de cosas o hechos).

Es esa doctrina de la constitución lógica del mundo, la que radicaliza el logicismo al afirmar al mismo tiempo, a su manera, un realismo gnoseológico directo, que el occamismo ha combitado en Burley. De tal manera, el problema de los universales no el único terreno de enfrentamiento del nominalismo y del realismo, pero la naturaleza del diferendo permanece la misma: un desacuerdo profundo sobre el fundamento *real* del conocimiento. Los realistas medievales son siempre realistas en el sentido moderno del término – el de Kant. Los nominalistas se ven reprochar una cierta forma de idealismo incompatible con su

[280] Cf. Gauthier Burley, *Expositio in libros artis veteris, In Cat.*, proem., ed. Venetiis, 1509, f° 18ra.

pretención de asegurar, ellos también, un realismo gnoseológico directo. No se puede fundar un conocimiento de las cosas sobre una ciencia de los signos. A fines del siglo XIV, en los realistas de Oxford, la noción de *praedicatio a parte rei* será por lo tanto abiertamente vista como *primitiva* en relación a la predicación lingüística (*a parte terminorum*), la predicación de los términos sólo el signo de la predicación siendo real. Como en los *Modistae*, pero con otra terminología que la de los *modi essendi*, *modi intelligendi* y *modi significandi*, los realistas adhieren así a la tesis dicha "aristotélica" de un paralelismo estricto entre lo real, el pensamiento y el lenguaje. Como lo escribe Guillermo Milverley: "Ser predicado en la esfera de las cosas, es ser realmente, en la forma en la que lo universal es predicado de su singular, y es ser realmente inherente, en la forma en la que el accidente es predicado de su sujeto. La predicación en la esfera de los términos no es una predicación propiamente dicha más que en la medida en la que ella es el signo de una predicación en la esfera de las cosas[281]." Esta posición corresponde a la del período realista de Russell, tal como la ha resumido Quine: "El mundo contiene cosas no lingüísticas que son similares a als frases ya afirmadas por ellas[282]."

Esta discusión sobre el realismo proposicional nos lleva al último período de la querella medieval de los universales: la reacción antinominalista de los siglos XIV y XV.

Los realismos tardíos y la reacción antioccamista

El realismo ha sobrevivido a Occam en los siglos XIV y XV, como había sobrevivido a Abelardo dos siglos antes. Esto se debe a diversas razones:

- las luchas doctrinales y las censuras que, en Francia, han golpeado alternativamente a Occam, a los *Occamistae* y al nominalismo, desde el estatuto de 1339 hasta el edicto real de Senlis decretado por Luis XI el 1° de marzo de 1474, para prohibir la enseñanza

[281] Cf. Guillermo Milverley, *Compendium de V universalibus*, texto en A. D. Conti, *Johannes Sharpe, Quaestio super universalia* ("Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, testi e Studi", IX), Florencia, Olschki, 1990, p. 160.

[282] Cf. W. V. O. Quine, "Russell's Ontological Development", in *Essays on Bertrand Russell*, ed. E.D. Klemke, University of Illinois Press, 1971, p. 11.

de los *Nominales* y ordenar a los estudiantes y a los maestros de retomar "la doctrina de los tiempos antiguos";

- las resistencias masivas encontradas por la doctrina nominalista en Oxford, desde la segunda mitad del siglo XIV;
- la existencia de una poderosa corriente antinominalista, o más bien anti-buridaniano, ofreciendo una alternativa de conjunto a la *via moderna*, el neo-albertismo, instalado en París, en Lovaina y en Colonia;
- la emergencia de filosofías nacionales, entre las cuales, en el siglo XV, el realismo de Praga, que afirma la identidad intelectual checa frente al nominalismo de los alemanes:
- finalmente y sobre todo, las insuficiencias y las debilidades mismas de la posición nominalista sobre varios puntos de doctrina o de argumentación precisos. Ciertos de esos déficits desde la crítica del abstraccionismo por Geach, han sido subrayados en la literatura reciente –en particular el de la crítica occamista del representacionismo tomista, que desconoce el sentido y el alcance de la teoría tomasiana de la forma inteligible, reducida a una cosa, designable por un nombre, convencional o mental, cuando ella es, para Tomás, una función, un ser incompleto, significado por un predicado, o en el sistema del mismo Occam, el de la reducción del concepto a un signo natural y el de la noción cardinal de intuición intelectual de lo singular (Michon, 1994).

Al ser nuestro proyecto el de articular la *historia de los universales de Platón a fines de la Edad Media*, la crítica de Occam no nos interesa aquí más que como figura del dispositivo del cual seguimos las metamorfosis desde su primera inscripción en el argumento del *Menón*. Es por lo tanto a dos figuras del realismo post occamista que consagraremos nuestros últimos análisis: (a) la reanudación del problema de los universales por los realistas tardíos de Oxford, alrededor de Jean Sharpe; (b) el despliegue final de la teoría de los tres estados de lo universal, leitmotiv del pensamiento neoplatónico y del aristotelismo neoplatonizante desde Amonio, en la escuela neo-albertista y el realismo checo. Esos dos conjuntos no se comunican conceptualmente entre ellos (aun si terminan por hacerlo a través de Wyclif): el realismo oxoniano pertenece al mismo campo que el occamismo y el scotismo; el neo-albertismo y

el realismo checo se situan por afuera. El primero lucha contra Occam con las armas de Occam; el segundo tiene otro objetivo: la totalización abarcadora de todas las posiciones anteriores. El primero es hijo del siglo XIV; el segundo, un producto híbrido del siglo XIII y del siglo XIV.

Los realistas de Oxford: Jean Sharpe y el balance crítico del siglo XIV

Jean Sharpe pertenece a un grupo de lógicos realistas oxonianos de fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV, constituído en particular por Roberto Alyngton (*fellow* del Queen's College eb 1379-1380, doctor en teología en 1393, fallecido en 1398), Roger Whelpdaler (*fellow* del Balliol College, luego a partir de 1401 del Queen's College, *baccalaureus* en teología en 1413, fallecido en 1423), Guillermo Penbygull (*fellow* del Exter College en 1399, rector en 1406-1407, *baccalaureus* en teología en 1417, fallecido en 1420), Guillermo Milverley y Jean Tarteys. En el momento en el que Sharpe escribe, la mayoría de los protagonistas de la "querella de los universales" han hecho su obra, de los menos conocidos –Harclay, Holkot, Chatton, Crathorn –a los más conocidos– Occam, Burley y Duns Scoto, pero también Pedro d'Auriole, Buridan y Wyclif. Sharpe pasa por el tamiz a la mayoría de esas grandes opiniones de modo que se puede seguir su exposición y sus críticas para abarcar de un vistazo casi un siglo de discusiones. Sharpe distingue ocho teorías u opiniones.

Crítica del nominalismo y del conceptualismo

El primer conjunto caracterizado por Sharpe agrupa a dos tesis nominalistas y una, la de Pedro d'Auriole, que hoy sería llamada conceptualista. Nos conformaremos aquí con resumir rápidamente las doctrinas concernidas, indicando aquí o allá el fondo de la crítica sharpiana.

La tesis de Buridan es expuesta a partir de la teoría de la suposición: hablando con propiedad, ningún universal existe en la realidad (literalmente "en la naturaleza": *in rerum natura*).

Lo universal es un signo. Un signo es universal cuando supone de manera puramente confusa por una pluralidad de cosas que concuerdan ya sea específicamente (como en '*Homo est species*'), ya sea genéricamente (como en '*Animal est genus*'). Por "suposición puramente confusa" (*confusa*

tantum) Sharpe entiende que, según Buridan, dada la proposición '*Animal est genus*', es cierto decir que cualquiera de esos animales es un animal, aunque ninguno de entre ellos sea el animal (*verum est dicere quod quodlibet illorum est animal, licet nullum animal sit illud*).

La tesis nominalista de Occam, calificada como "muy célebre" (*valde famosa*), es resumida fielmente: todo universal es una intención o un signo que le es subordinado al significar. Solo la intención común (en otras palabras, los términos del lenguaje mental) es hablando con propiedad un universal, pues ella es un signo natural naturalmente representativo de una pluralidad de individuos que concuerdan específica o genéricamente. Los *signa ad extra* (dicho de otra manera los términos del lenguaje oral o escrito), cuyo significado es convencional (*quae imposita sunt ad placitum*), no son universales más que por accidente y en concepto derivado (*secundarie*), ya que su "comunidad" no es natural, sino que que resulta de una imposición y de una subordinación. Volveremos en detalle sobre la discusión propuesta.

La tesis conceptualista de Pedro d'Auriole es presentada como una teoría del *esse obiectivum*: no hay universalidad más que en el alma, pero en un sentido muy preciso. Los universales no son ni cosas, ni signos exteriores, ni intenciones del alma (al menos hablando con propiedad): solo el ser objetivo del cual una cosa esta dotada en tanto que está en el alma es verdadera y propiamente universal. Lo universal es por lo tanto en sentido propio el concepto objetivo que, sin intermediario, en calidad de objeto primero y cercano (de un acto de intelección), termina una intelección universal o común, concepto que es la "imagen verdadera" (*vera similitudo*) de una pluralidad de singulares que existe realmente (*ad extra*). Esta opinión, Sharpe la atribuye, con justa razón, a Pedro d'Auriole. La atribuye también a Occam – más extactamente, en ocasión de una explicación de la noción de "ser intencional", recuerda su teoría de *fictum*, sin precisar que el *Venerabilis interceptor*, finalmente la abandonó.

La crítica de Buridan por Sharpe

Más que centrarse sobre la noción técnica de *suppositio confusa tantum*, Sharpe argumenta contra Buridan en un plano semántico más general, el de "concepto confuso". El primer argumento (a1) trata sobre la noción de confusión. La universalidad en las cosas y en las concepciones del espíritu es anterior por naturaleza a todo concepto confuso (intentio confusa) de una pluralidad. No se puede por lo tanto alegar la noción de concepto confuso para resolver el problema de los universales. Demostración del *antecedens*: naturalmente las cosas concuerdan específicamente o genéricamente antes mismo de poder ser confusamente pensamientos, por lo tanto, etc. Prueba de la prueba: en el caso contrario, un solo acto de pensamiento confuso haría que las cosas deberían concordarse más o menos, específica o genéricamente. El segundo argumento (a2) hace intervenir una distinción entre *intentio* e *intellectio*: toda intelección confusa (*intellectio confusa*) presupone un concepto o "intención" común (*intentio communis*). Por lo tanto, la intelección confusa por la cual son confusamente pensados todos los hombre singulares presupone una intención común. Ahora bien, una tal intención es una especie o intención "específica", por lo tanto, etc. Demostración del antecedente: todo el mundo admite que una *intentio* es el intermediario de donde provienen las intelecciones (*secundum omnes intentio est medium eliciendi intellectionem*)[283]. Una intelección singular o distinta presupone intenciones singulares y distintas. Por lo tanto, una intelección confusa común presupone una intención común. Que esa intención sea una intención "específica", Sharpe lo demuestra así: toda intención unívoca que representa cosas concordando específicamente – y ella sola – es una intención específica. Ahora bien, la intención común presupuesta por la intelección confusa de una pluralidad de hombres singulares, es una intención unívoca que representa cosas que concuerdan específicamente, por lo tanto, etc. El encuentro entre el tema de los universales y el de la univocidad no es un hecho casual: ambos (y aquellos que están ligados a ellos, en particular el de la paronimia – *la denominatio*) están intrínsecamente ligados. A los ojos del realista, el rechazo nominalista de los universales reales desemboca en una generalización de la equivocidad que solo puede girar hacia el idealismo.

[283] Cf. Jean, Sharpe, *Quaestio super universalia*, ed. Conti, p. 51, 13.

Crítica de los realismos

Los realismos son presentados en un desorden relativo, hasta la exposición de las doctrinas propiamente oxonianas. Sharpe comienza con una teoría que se puede indiferentemente atribuir a Alberto el Grande y a Gilles de Rome (ya criticada por el mismo Occam): es la misma cosa exterior (*res ad extra*) que es a la vez intrínsecamente singular e intrínsecamente universal – extrínsecamente, es decir por denominación extrínseca (*denominatione extrinseca*), "en tanto que ella es significada por una intención universal u objeto de una intelección común". El empalma sobre la tesis de los platónicos, hace de ella la de Platón, tal como se la representa desde Aristóteles: hay universales que existen realmente separados de los singulares. Son absolutamente incorruptibles y no dependen nio de los singulares ni de su sucesión. Esta presentación sin originalidad no despierta ningún eco particular. El gran interés de Sharpe no es el platonismo, sino el realismo de Oxford. Presenta así sucesivamente las grandes teorías que han, de ese punto de vista, eran marcado la época, de Duns Scoto a Wyclif. Resumimos aquí sus análisis antes de concentrarnos en las ideas personales de Sharpe y sobre su crítica del nominalismo.

Tesis de Duns Scoto

Hay universales que existen realmente y que están exclusivamente significados por los nombres abstractos o sus equivalentes, en la medida en la que se comportan como formas que existen quiditativamente en sus sujetos. Es de ellos que son tomadas las denominaciones esenciales, quiditativas y universales que se aplican – paronímicamente – a sus inferiores, exactamente como es de las formas singulares combinadas con una materia que son tomadas las denominaciones esenciales particulares o que son tomadas de las formas accidentales las denominaciones accidentales cualitativas: "La humanidad es la forma causal que hace que todo hombre sea hombre, así como es por la blancura que el hombre es blanco; sin embargo esta humanidad no es ella misma hombre, ni la blancura blanca. Esta opinión no plantea por lo tanto un hombre común, lo que ella plantea es la humanidad común."

Tesis de Gauthier Burley

Ella es sustancialmente idéntica a la de Scoto, aunque "vaya más lejos". Los universales no están separados de sus singulares, les son inherentes (*ipsis inexistentia*) y comunicados esencialmente, pero pueden ser asignados (*signari*) tanto por nombres concretos como por nombres abstractos. En otras palabras: la especie humana puede ser dicha indiferentemente hombre común (según la expresión del *Isagogé*, 6) u *hombre específico* o *humanidad* o *naturaleza humana*. Ese "hombre común", no obstante, no es ninguno de sus singulares (el *hombre* es eterno e incorruptible, mientras que *los* hombres son seres temporales y corruptibles), él es solamente predicado de ellos y según un tipo de predicación formal definido en la opinión de Scoto.

Tesis de Jean Wyclif

Es parcialmente la misma que la de Burely y Scoto, pero "va aun más lejos" (ver recuadro). Los universales existen realmente, son significados en primer lugar tanto por los concretos como por los abstractos, pero son también real o esencialmente idénticos a sus singulares, aun si ellos difieren de estos formalmente o según la manera de concebir (*secundum rationem*). Para Wyclif, el hombre común no es solamente predicado de lo singular: en predicación esencial, él es *idéntico a lo singular* y se distingue de él formalmente. Los *communia essentialia* son por lo tanto indistintamente significados por términos concretos, términos abstractos y complejos en infinitivo (*per complexa infinitiva*): es la misma cosa realmente que el hombre común, la especie humana, la humanidad y el *esse hominem*.

Acerca del lugar de Wyclif en la historia de los universales

Jean Sharpe presenta la doctrina de Wyclif en un enlace lineal, que lo ubica en la única historia del realismo de Oxford, en donde él toma un lugar cronológico, según una lógica de realismo creciente, comparable a la que Occam había implementado, siguiendo en orden inverso, en su propia refutación de los realismos. Esta inscripción de Wyclif después de Scoto y Burley no da cuenta de su rol en la historia de la problemática

de los universales. De hecho, la obra de Wyclif es un verdadero paradigma, que tuvo un destino europeo porque su doctrina era un *cambiador conceptual* entre la filosofía inglesa "moderna" y la filosofía continental "antigua". Es en el texto de Wyclif que las dos tradiciones de la historia de los universales se encuentran, la "vía antigua", que él defiende y la "vía moderna", el occamismo, que él ataca. Es este encuentro el que determina la extraordinaria difusión de sus doctrinas en la Europa de los siglos XIV y XV. Wyclif es aquel por quien se acaba la *translatio studiorum* – y esto, porque él articula por primera vez todos los modelos de armonización de Platón y de Aristóteles, implementados en la historia, de Amonio a la Edad Media tardía.

En efecto, Wyclif retoma:

(a) la división de Grosseteste, obispo de Lincoln, entre cuatro grandes tipos universales reales: universal increado (Ideas), creado y causal (λόγοι contenidos en las Inteligencias, λόγοι contenidos en los Cuerpos celestes), universal "fundado en los singulares" (géneros y especies), a los cuales se agrega un quinto tipo, menor, ya mencionado por el obispo, las cualidades esenciales (diferencias) y las cualidades accidentales (propia, accidente), que los "plebeyos y los brutos conocen antes que las especies" – ese universal real del quinto tipo, del cual Grosseteste había dicho que no era más que "principio de conocimiento y no principio de ser" y enteramente "corruptible";

(b) la distinción neoplatónica entre universal *ante rem*, universal *in re* y universal *post rem*, que él conoce a la vez por Alberto el Grande y Eustrato de Nicea;

(c) la distinción entre universal en el sentido causal (*in causando*), universal en el sentido predicacional (*in predicando*) y universal en el sentido semántico (*in significando*), atestiguada, sin que ella tenga en esa época un valor epistemológico verdadero, desde el siglo XIII (en particular, en Alexandre de Halès, *Summa theologica*, I, *quaest.* 1, cap. 1; Quaracchi, p. 3a).

El cuadro completo de esta clasificación en el que están unidos todos los elementos introducidos por los realistas, de Platón al siglo XIII, muestra así la estructura del saber medieval sobre los universales e integra todos los corpus en los cuales esos diversos saberes están expuestos.

- I. Universal formal/de causación/*ante rem*
  - I.1. increado: Idea divina
    - I.1.1. géneros
    - I.1.2. especies
    - I.1.3. individuos

I.2. creado
I.2.1. poder causal de las Inteligencias
I.2.2. poder causal de los Cuerpos celestes
II. Universal de comunicación/*in re*
II.1. quiditativo (*quid est*)
II.1.1. mediatamente: género
II.1.2. primeramente y mediatamente: género generalísimo
II.1.3. secundariamente y mediatamente: género intermediario
II.1.4. inmediatamente: especie especialísima
II.2. calificativo (*quale est*)
II.2.1. cualidad esencial: diferencia
II. 2.2. cualidad accidental: propio, accidente
III. Universal de representación/de significación/concepto/*post rem*

Hacia un nuevo realismo

La vía que toma Sharpe no es ni la de Burley –al que critica violentamente, aun si él utiliza aquí o allá tal o tal de sus argumentos[284]- ni la de Scoto. A la vez que tratando de hacer lugar a ciertas ideas nominalistas, Sharpe, como la mayoría de sus contemporáneos realistas, está en el conjunto influenciado por Wyclif: leyendo la historia del realismo como un ascenso progresivo hacia la tesis de la identidad real de lo universal y de lo singular (una identidad fallida en diversos grados

[284] Es el caso por ejemplo de la *ratio 5a* (ed. Conti, p. 29) tomada de la *Expositio super octo libros Physicorum* (ed. de Vénise, 1501, f°, 8vb): si todo universal es un signo, y dado que todo signo es una cualidad, todo universal (incluido el género más general del género sustancia) será una cualidad; de la *ratio 9a* (ed.Conti, p. 33; Burley, *loc. cit.*): todo aquello que es querido por la naturaleza existe realmente o puede existir realmente, ahora bien lo que la naturaleza quiere por sí es la especie, no al individuo (según Avicena, *Sufficientia*, I, 13, ed. de Vénise, 1508, f° 20vb); por lo tanto la especies existen en la realidad ("realidad" que se opone aquí a la esfera de los signos); de la *ratio 10a* (ed.Conti, p. 34): una definición esencial indica adecuadamente una quididad; una definición esencial no indica adecuadamente la quididad de una cosa singular; por lo tanto una definición esencial indica adecuadamente la quididad de una cosa común (cf. Burley, *In. Cat., cap De substantia*, ed. cit., f° 23ra-b); y de la *ratio 18a* (ed. Conti, p. 44): si no hay serie u orden de los universales en la realidad, cada "línea predicamental" (en otras palabras, cada género categorial) contendrá una infinidad de predicados esenciales que difieren solamente según lo superior y lo inferior; es imposible; por lo tanto es necesario que exista en la realidad un *ordo universalium* (cf. Burley, *Exp. S. octo libros Physicorum*, ed. cit., f° 8vb-9ra).

por Scoto y Burley), necesita una cierta teoría de la predicación. Esta teoría, típica del realismo de Oxford, descansa sobre la reformulación de una distinción entre predicación esencial y predicación formal que, en sus grandes líneas tiene sus orígenes en Wyclif.

Predicación esencial y predicación formal

Para los realistas de Oxford, la predicación esencial es el tipo de predicación, en el que (1) la res significada por el sujeto es la misma esencia que aquella significada por el predicado (o bien, *ex parte rei*, el tipo de predicación en la que el sujeto y el predicado son una sola y misma cosa) y en la que (2) el sujeto connota un principio formal que, como tal, no está comprendido ni primeramente ni denominativamente en el predicado (y recíprocamente), lo cual es el caso de proposiciones como '*Natura humana est homo singularis*', '*Humanitas est currens*', '*Homo singularis est species*'. La predicación formal, en cambio, es aquella en la que el principio formal connotado por el predicado está, como tal, presente en primer lugar en el sujeto – lo cual es el caso de proposiciones como '*Homo est animal*' (predicación formal esencial) o '*Sortes est albus*' (predicación formal accidental). Es a partir de esa teoría de la predicación que la doctrina de la identidad real y de la diferencia formal entre universales y singulares, preconizada por el conjunto de la escuela realista de Oxford, toma todo su sentido. Si Sharpe se situa en el movimiento de Wyclif, queda claro no obstante que él saca también de Duns Scoto y... de sus proprios adversarios, los nominalistas. Finalmente, se tiene así una teoría compuesta, extremadamente técnica, en la que las cuestiones relativas al estatuto ontológico de los universales son equilibradas por una descripción sistemática de las relaciones existentes entre los términos vocales, los conceptos y las naturalezas comunes.

Crítica de la tesis de Occam sobre las intenciones

(α) Supongamos una intención *a* en el espíritu de un hombre *b*. Se plantea que *a* es la intención de una cosa. Se tiene entonces el silogismo siguiente. Mayor: *a* significa naturalmente esa cosa; menor: ahora bien *a* no puede significar naturalmente una cosa singular (*aliquam rem singularem*); conclusión: por lo tanto *a* significa naturalmente una cosa

universal. Conclusión general: hay cosas universales que no son ni signos ni conceptos. La mayor es evidente: toda intención, en efecto, es un signo natural. La menor se demuestra así: si *a* significa naturalmente una cosa singular, por ejemplo un hombre singular, *a* debería también por esto mismo (*per idem*) significar naturalmente cada hombre. En efecto, *a* no se relaciona naturalmente más a tal hombre que a tal otro; por lo tanto, si *pure naturaliter a* significa a uno de ellos, resulta que, *naturaliter*, los significa a todos. Ahora bien, el corolario ("él los significa a todos") es falso por tres razones: (a1) pues, en la hipótesis, la acción de un sujeto actuando de manera puramente natural trataría en primer lugar y *ex aequo* sobre una cantidad infinita de cosas; (a2) pues, en la hipótesis, toda *intentio* sería representativa de una cantidad infinita de cosas, lo cual es falso: (a3) pues, en la hipótesis, habría que admitir la hipótesis de pensar diferentemente acerca de los infinitos.

Demostración. Mayor: quienquiera que piensa cosas distintas puede saber que las piensa; menor: ahora bien, no lo puede más que a condición de pensarlas distintamente; conclusión: por lo tanto, etc. La mayor está fundada sobre el hecho que se puede siempre inteligir distintamente cada uno de sus actos. Demostración de la menor: alguien intelige distintamente tal acto, por lo tanto él intelige distintamente el objeto de ese acto. Ahora bien, el objeto de ese acto es una pluralidad infinita. Por lo tanto, él intelige distintamente una pluralidad infinita.

(β) Una intención común *a* representa una pluralidad. Ella lo hace ya sea *per modum multorum*, ya sea *per modum unius* (no hay otra posibilidad, ya que lo uno y lo múltiple dividen al ser con igualdad). Ella no lo hace *per modum multorum* pues, si fuera el caso, ella representaría distintamente esa pluralidad. Se debe de tal manera suponer que ella lo hace *per modum unius*. Una vez planteado esto, se argumenta de tal manera: (ß1) todo aquello que representa varias cosas naturalmente y verdaderamente *per modum unius* representa más naturalmente en concepto anterior lo uno que lo múltiple. Es el caso de la intención *a*, por lo tanto, etc. (ß2) lo uno mediante el cual *a* representa una pluralidad de cosas singulares no puede ser una cosa singular que pertenece a esa pluralidad, es por lo tanto algo común a todo aquello que constituye esa pluralidad; por lo tanto, *ex natura rei*, hay algo común a la pluralidad de cosas representada por *a*.

(γ) La intención *a* puede representar distintamente un objeto. Ahora bien, *a* no puede representar distintamente un objeto singular; por lo tanto *a* representa algo común. La menor se demuestra como para (a) – si *a* pudiera distintamente representar una cosa singular, representaría infinidades de estas, por eso mismo; las mismas consecuencias absurdas resultarían entonces, a saber que: (1) si la tesis de Occam estaba fundada, un mismo hombre podría a la vez y distintamente inteligir una cantidad infinita de cosas y que (y2) *a* estaría dotada de un poder de representación infinito.

Esencialmente dirigida contra la concepción occamista de la significación de los conceptos universales, la refutación de la opinión de Occam no es más que una de las facetas de la crítica de Jean Sharpe: es uno de los aspectos del nominalismo occamista, no es ni todo el nominalismo ni todo el occamismo. Quedan, en particular, las cuestiones de ontología. Es lo que concierne más especialmente a las *rationes 17 a* y *7a* que vamos a analizar ahora.

El regreso de Menón y el principio de La Boétie

Una parte notable de las polémicas antinominalistas del realismo tardío trata de hacer aparecer, anticipadamente, una dimensión *idealista* del occamismo. Pero, al hacer esto, reactiva el gesto inaugural de todo realismo, tal como está programado en el argumento del Menón. En la *ratio 17a* de su tratado, Sharpe presenta un argumento ontológico específicamente dirigido contra Occam.

Para dejar el terreno de la semántica y tomar el problema desde la base, es decir a nivel de la realidad misma, Sharpe hace la hipótesis de un mundo que no contendría ningún signo. Suponiendo que no existe ningún signo, él argumenta así: sean dos hombres, el hombre *a* y el hombre *b*. Se plantea la inferencia siguiente: (1) *a* y *b* concuerdan más, esencialmente (o: más esencialmente), que *a* con el asno *c*; (2) por lo tanto, *a* y *b* concuerdan realmente (*ex natura rei*) en alguna cosa en la que *a* y *c* no concuerdan. El problema crucial del realismo es: ¿qué es lo que autoriza el paso de (1) a (2)? Allí está, claramente, la reformulación de la cuestión que Sócrates planteaba a Menón. Sigamos a Sharpe.

Si *a* y *b* no concuerdan en algo en lo que *a* y *c* no concuerdan, no hay ninguna razó o fundamento para que, hecha la precisión de toda operación intelectual, *a* y *b* concuerden más que *a* y *c*.

Esta primera observación habla a favor de un realismo entendido como afirmación de la autonomía de la "realidad" exterior, en el sentido preciso de la independencia de las estructuras de lo real en relación al pensamiento: el acuerdo de *a* y *b*, el desacuerdo de *a* y *c* no son ni representaciones ni ficciones del espíritu, son realidades, hechos, ¿cómo, de otra manera, garantizar la existencia de un mundo real? Problema y argumento clásicos que Sharpe rearticula enteramente a partir de (2).

Suponiendo que *a* y *b* concuerdan en alguna cosa en la que a y c no concuerdan, hay que admitir que algo en lo real conviene a *a* y *b*, que no conviene a *a* y *c*. Ahora bien, todo aquello que conviene a cosas de esta manera, *i.e.* todo aquello que es a la vez razón de acuerdo para ciertas cosas (aquí *a* y *b*) y de desacuerdo para ellas y otras distintas que ellas (*a*, *b* con *c*) no puede ser más que *realmente común* a a las cosas a las cuales conviene. Estamos obligados de tal manera a aceptar la existencia de *comunidades reales*.

Devuelto a su estructura general, el argumento de Sharpe nos hace pasar de (1) el reconocimiento de que ciertas cosas concuerdan esencialmente más que otras, a (2) la posición de un algo *ex natura rei* en el que concuerdan las cosas que concuerdan y no concuerdan aquellas que no concuerdan, luego, de allí, a (3) la posición de una comunidad real (*ex parte rei*) entre las cosas así acordadas. Cuatro gestos teóricos están envueltos en esta secuencia: (1) el paso de *magis essentialiter conveniunt* a *y* b *quam* a *y* c *in aliquo conveniunt* a *y* b; (2) la interpretación del *aliquid in quo conveniunt* a *y* b como *aliquid conveniens* a *y* b; la interpretación de *aliquid conveniens* a *y* b como *realiter commune* a *y* b; (4) la interpretación de *realiter commune* a *y* b como *communitas realis* a *y* b. Esas cuatro etapas de aquello que se podría llamar el *deslizamiento realista*, despliegan en un lenguaje post-scotista la torsión inaugural de la pregunta hecha a Menón. ¿Sobre qué punto un nominalista debe orientar su ataque? Se sabe esto porque Occam ha discutido un argumento comparable al de Sharpe en la *Summa logicae*, I, 17 (ver recuadro), y porque Sharpe, conociendo esa crítica, comienza él mismo a responder a esta.

Evidentemente, es la tesis (1) la que es concernida de entrada. Para un nominalista, la inferencia de 'a *y* b *magis essentialiter conveniunt quam* a *y* c'

a '*in aliquo conveniunt* a *y* b *ex natura rei, in quo non conveniunt* a *y* c' no es válida. Basta, en efecto, que *a* y *b* concuerden por ellos mismos más que *a* y *c* para que que *a* y *b* concuerden esencialmente más que *a* y *c*. En otros términos, la proposición 'a *y* b *magis essentialiter conveniunt*'no designa ningún hecho del mundo, ella no dice nada más que: "En virtud misma de lo que ellos son [o: por eso mismo que ellos son] a y b concuerdan más que a y c."Tal como está aquí formulado, el principio que soporta toda la tesis de Occam es aquel que hemos visito emerger desde el *Expositio* sobre Porfirio: "Toda cosa es por ella misma o idéntica o diferente de otra" (*omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia*). Ese principio duro puede ser llamado 'principio de La Boétie" (PLB) pues situa el fundamentop del acuerdo de conveniencia entre dos cosas singulares en ellas mismas tomadas una por una: *porque es él, porque soy yo*. PLB no debe ser confundido con su versión suave, aquella que es mencionada en la *Somme de logique*, I, 17, según la cual dos cosas concuerdan "ya por sus formas ya por ellas mismas", ni, por consiguiente, con el conformismo ontológico de Gilbert de Poitiers y de la escuela porretana, que es de este una versión *realista* centrada sobre la solas *formas de los singulares*.

La crítica occamista del argumento del Menón

Para Occam, "no se puede inferir *Sócrates y Platón concuerdan más que Sócrates y un burro, por lo tanto ellos concuerdan más en algo*, sino que basta que por sí mismos ellos concuerden más" (*Somme de logique*, I, 17). El principio fundador de la ontología occamista del parecido es expresado en la respuesta a la etapas (1) y (2) del deslizamiento realista reinvindicadas por Sharpe: "En el sentido literal de las palabras, no se debe por lo tanto admitir que Sócrates y Platón concuerdan en algo que pertenece a su esencia, sino que se debe admitir que ellos concuerdan por ciertas cosas: por sus formas y por ellos mismos.

El lugar de la concordia

La respuesta de Sharpe a la crítica de Occam, que él considera en la versión PLB, explota los inconvenientes manifiestos del principio de La Boétie. Al plantear que a y b concuerdan por ellos mismos, el nominalismo se ve obligado de admitir que (i) por él mismo *a* concuerda *tanto* con *b*

como con *c* y recíprocamente; y que por lo tanto (ii) por ellos mismos *a* y *b* no concuerdan más que *a* y *c*.

Según Sharpe, la *consequentia* (i)-(ii) es evidente: en efecto, *a* y *b* no concuerdan así como *a* no concuerda con *b* (*cum* b), y recíprocamente. Ahora bien, se acaba de plantear que *a* concuerda tanto con *b* como con *c*, ya que (y es el *assumptum* de la consecuencia) "por todo él mismo (*se toto*) *a* conviene con *b* y por todo él mismo *a* conviene con *c*". Por lo tanto, si no hay en lo real algo asignable en el que *a* concuerde más con *b* que con *c*, es necesario admitir que por ellos mismos *a* y *b* no concuerdan más que *a* y *c*.

Para comprender la crítica de Sharpe, hay que ver en qué sentido se puede decir que por él mismo *a* no concuerda más con *b* que con *c*. ¿Cómo llegar a esa total distorsión de la tesis occamista? Sharpe responde discutiendo una objeción: deja la palabra al nominalista, quien retruca – aquello que es su doctrina reducida a PLB – "que por él mismo *a* concuerda más con *b* que con *c*". A lo cual Sharpe abre una alternativa: si por él mismo *a* concuerda más con *b* que con *c*, esto proviene de *a* mismo, ya sea de una diversidad en la relación que *a* mantiene con todas las cosas con las cuales él concuerda. La primera respuesta no es admisible, pues el mismo como mismo no puede ser causa de diversidad. Queda la segunda. Pero, si el nominalista se lanza hacia ella, prueba lo contrario de su tesis. Si hay una relación o una relación diversificada en el acuerdo existente entre a y las cosas con las cuales él concuerda, y esa diversidad no está en *a*, está necesariamente en otra cosa. *Alguna cosa* por lo tanto debe causar esa diversidad. De tal manera, hay alguna cosa en la cual *a* concuerda con ciertas cosas y no con otras.

Todo descansa aquí sobre una premisa no expresada: *a* y *c* no son por todo ellos mismos (*se toto*) diferentes, muy por el contrario, por todo ellos mismos ellos no concuerdan menos que a y b (ya que el hombre *a* y el asno *c* son ambos animales). ¿Cómo, en esas condiciones, establecer que ellos "difieren por todo ellos mismos"? ¿Cómo sostener que el animal *a* y el animal *b* concuerdan más que el animal *a* y el animal *c*, si el animal *a* no concuerda más con el animal *b* que con el animal *c*? Si por él solo *a* concuerda con *b* y similarmente concuerda también por él solo con *c* – lo cual es el caso, ya que no hay nada por agregar o, por quitar en *a* para que él concuerde por él mismo con *b* o *c* – todo aquello que es realmente causa del acuerdo de *a* con *b* será también realmente causa

del acuerdo de *a* con *c*. Es por lo tanto bien cierto que *a* no concuerda más con *b* que con *c*.

La expresión *se toto*, que funda toda la argumentación de Sharpe, significa "por todo el mismo" o "por todo el mismo todo entero". Aquello que se cuestiona, es la afirmación nominalista que "*se toto*, por él mismo todo entero, *a* concuerda más con *b* que con *c*". Es sobre este punto que Sharpe concentra sus críticas. Su fuerza es que el nominalista no puede sostener que por él mismo todo entero *a* concuerda más con *b* que con *c*, tanto como es cierto decir que por él mismo todo entero *a* concuerda con *c*. Ahora bien, y es allí en donde todo se juega, según Sharpe, es cierto decir que por todo él mismo (*se toto*) *a* concuerda con *c*, ya que las proposiciones '*a* es un animal' y '*c* es un animal' constituyen ambas casos de predicación esencial por sí del primer modo en el cual si no la definición de *a*, por lo menos una parte de la definición de *a* es predicada del definido *c* tanto como del definido *a*, y recíprocamente.

El primer sentido en el cual Sharpe toma "por él mismo todo entero" es por lo tanto: según su definición esencial genérica. Por todo lo que él es, a saber por todo su *ser-animal*, *a* concuerda con *c*.

Pero hay un segundo sentido: si es por todo él mismo que *a* concuerda con *b* – ya que *a* como *b* es un hombre – y si no es cierto que es por todo él mismo que *a* no concuerda con *c* – ya que *a* como *c* es un animal – ¿cómo sostener que es por todo él mismo y por él solo, *se toto et se solo*, que, a la vez, *a* concuerda con *b* y no concuerda con *c*? Ese segundo sentido es tan importante como el primero. Discutiremos una tercera hipótesis examinando la fuente, scotista según nosotros, del argumento de Sharpe.

Conformémonos de observar por ahora que al sostener que es por ellas mismas que las cosas concuerdan y no concuerdan, el nominalismo, tal como lo presenta Sharpe, no puede salir de los límites de una ontología fundada sobre PLB: decir que *a* y *b* concuerdan, es decir que concuerdan porque concuerdan ("porque es *a*, porque es *b*"). En ese sentido, decir que *a* y *c* no concuerdan viene a ser lo mismo, es solamente explicitar más una variante de la idolatría de lo singular: "Él, es él; yo, soy yo."

Para oponerse a esa doctrina, Sharpe desarrolla el "por sí" (*se ipso*) en "por todo sí mismo" (*se toto*) luego en "por sí solo" (*se solo*), luego interpreta esta secuencia en el sentido de la definición genérica. ¿En qué está fundado para hacerlo? Es sin duda que él supone que el nominalismo suprime la realidad de la instancia de la especie especialísima, y reducen

el género a un agregado (digamos a la extensión de un término general), por lo cual decir que un individuo *a* concuerda con otro individuo *b* por ellos mismos significa que por él mismo y por él solo *a* concordará tanto con *c* como con *b*. En efecto: (1) por ellos mismos *a*, *b* y *c* son animales; (2) ellos siguen siendo las mismas cosas individuales, ya sea que ellos estén designados por las expresiones 'el animal *a*', 'el animal *b*' y 'el animal *c*', o por 'el hombre *a*', 'el hombre *b*' y 'el asno *c*'; y (3) esas cosas no pueden a la vez concordar y no concordar por ellas mismas, es decir al mismo tiempo y bajo la misma relación.

El argumento de Sharpe tiene dos aspectos tradicionales: (A) la lógica de la identidad y de la diferencia que él implementa ha sido discutida antes de él en un contexto diferente del de los universales – se quiere hablar de los *sophismata* del tipo de *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* ("ciertas cosas, en tanto que ellas concuerdan, difieren") atestiguadas en varios libros del siglo XIII; (B) la ontología de la cual él implica la validez es la que Duns Scoto ha formulado desde su obra de juventud, las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*.

Identidad y diferencia: el problema de la reduplicación

Para todo aquello que es del punto (A), el *Anonymus Liberanus* (ms. Paris, Nat. Lat. 16135, f°s 35va-36ra) puede servir de guía. En ese texto, la proposición sofismática *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* sirve para comprobar la validez de una regla lógica según la cual una reduplicación puede hacerse ya sea en razón de la materia, o "conveniencia", ya sea en razón de la forma[285]. En curso de discusión, otra regla es sometida al exámen: la reduplicación se hace siempre en razón de la forma – ya sea en razón de la forma sustancial, ya sea en razón de la forma accidental. Criticando esta *distinctio*, el autor anónimo del *sophisma* introduce uno de los presupuestos lógicos del problema tratado por Jean Sharpe en su *ratio 7a*. Hay, dice él, dos clases de formas: primeramente, la "forma universal", que es "causa y principio de conveniencia y de unidad" – es de ella que Porfirio escribe que "por participación a la especie varios hombres hacen un hombre" (*Isagogé*, 6); segundo, la "forma propia de

[285] Cf. Ms. Nat. Lat. 16135, f°s 35va-36ra, texto y análisis en A. de Libera, *César et le Phénix, Distinctiones et sophismata parisiens du XIII° siècle* (« Centro di cultura medievale », IV), Pisa, Scuola normale susperiore – Florencia, Opus libri, 1991.

los singulares", que es "principio y causa de distinción y de diversidad entre ellos" – es a ella a la que hace alusión Porfirio cuando plantea que "un inviduo está constituido por siete propiedades cuya reunión no se vuelve a encontrar en otro individuo." La diferencia entre *forma común*, primera "conveniencia" o "acuerdo", forma que es como una materia con respecto a la segunda, la *forma propia* de lo singular, principio de diferenciación, va exactamente al opuesto de la tesis que afirma *a* y *b* se distinguen por ellos mismos de ellos mismos y de *c*. El problema es sin embargo el mismo, pues la tesis occamista puede ser fácilmente transformada en una reduplicación del tipo de: "*a* como *a* concuerda con *b* y no concuerda con *c*". Una distinción suplementaria expuesta en la discusión de la *probatio* del *sophisma Aliqua in eo quod conveniunt differunt* ilustra bien la perspectiva del Anónimo. Es necesario, dice, distinguir lógicamente *in eo quod* de *in illo in quo*. Esta distinción había sido ya alegada en al primera mitad del siglo XIII por el lógico parisino Hervé Le Breton (Hervaeus Brito), cuando oponía dos sentidos de *in*: la actitud y la causalidad[286]. Sea el *sophisma* tomado del universo textual de los comentarios de las *Categorías*: *Aliquid in eo quod est aequivocum est univocum*. Se lo puede interpretar así: hay alguna cosa en aquello que es equívoco que es unívoco. Dicho de otra manera: todos los equívocos tienen una propiedad, la equivocidad, la cual, bajo ese aspecto, los hace unívocos. Si en cambio, se interpreta el sophisma en el sentido causal, la proposición significa que un opuesto (el equívoco) es causa de su opuesto (el unívoco) al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (Libera, 1986, p. 94).

Volviendo a nuestro, problema: plantear que '*Homo* a *in eo quod homo* a *convenit cum homine* b *et non convenit cum asino* c', interpretando *in* en el sentido de la actitud equivale a decir que hay algo en el hombre *a* que es el hombre *b* y que no es el asno *c*; en el sentido causal, en cambio, se tiene: '*Homo a*, *quia homo* a *est*, *convenit cum homine* b *et non convenit cum asino* c'. La primera interpretación es realista; la segunda nominalista. ¿Se dirá que la segunda es falsa, como es falsa, interpretada en el mismo sentido causal, *Aliquid in eo quod est aequivocum est univocum*? Se estaría tentado de hacerlo. Quedaría por probar que un nominalista está en la obligación de sostener esta interpretación causal. Parece que sea por lo

[286] Cf. A. de Libera, "Les *Abstractiones* de Hervé le Sophiste », *AHDLMA*, 52 (1986), p. 163-230.

menos el caso para el occamista. Pero, se podría también objetar que un nominalista coincidiría de buen grado en la interpretación de *in* en el sentido de la actitud, a condición que la frase '*Homo* a *in eo quod homo* a *convenit cum homine* b *et non convenit cum asino* c' signifique "hay alguna cosa en el concepto del hombre *a* que está en el concepto del hombre *b* y que no está en el del asno *c*". ¿Escaparía, por ello, a la acusación de idealismo?

Diferencia real y diferencia numérica: regreso a Duns Scoto

(B) La presencia de Duns Scoto en la concepción general de la *ratio 7a* de Sharpe es evidente. Se ha visto que en las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, Duns Scoto proponía seis argumentos contra dos tesis fundamentales del nominalismo: (a) no hay otra unidad concebible que la de la cosa singular; (b) no hay otra diferencia real que la diferencia numérica. Es el argumento (a1) de Duns Scoto que, a nuestro criterio, proporciona la clave de la *ratio 7a* de Sharpe. Scoto construye una primera inferencia: si no hubiera más unidad real que la unidad numérica, toda diferencia real sería una diferencia numérica. "En efecto, toda cosa que difiere de otra cosa sería diferente por la unidad numérica que hace que ella es ella misma una." Se volvería a caer así sobre la interpretación aberrante de una de las versiones paralelas de *Aliqua in eo quod conveniunt differunt*: *Aliqua in eo quod sunt unum sunt plura*. Scoto prosigue por destrucción de lo consecuente: si toda diferencia real era una diferencia numérica, todas las cosas serían "igualmente diferentes las unas de las otras". Ese *ex aequo generalizado* de la diferencia, equivaldría, ya se lo ha visto, a plantear que "no hay más razón para el intelecto de abstraer el concepto del blanco de dos objetos blancos que de un objeto blanco y de un objeto negro". Una consecuencia absurda. Pero, no es precisamente aquello que está implicado cuando se dice, como el adversario de Sharpe, que es "por ellos mismos" que a la vez, *a* y *b* concuerdan y que *a* y *c* no concuerdan? En ese caso, el se impuso de la *ratio 7a* significaría "por la unidad numérica que hace que *a* es en él mismo uno". El argumento general convirtiéndose: (i) por él mismo, es decir por la unidad numérica que hace que él es en él mismo uno, *a* concuerda tanto con *b* como con *c* y recíprocamente; por lo tanto, (ii) por ellos mismos, es decir por la unidad numérica que hace que ellos son en ellos mismos uno, *a* y *b* no

concuerdan más que *a* y *c*. Las expresiones *se toto* y *se solo* no remitirían por lo tanto a la definición genérica de cada singular a, b, c, sino a la plenitud y a la exclusividad ontológica de cada singularidad: la unidad numérica *a*, la unidad numérica *b*, la unidad numérica *c*.

Antes de responder, retomemos el final del texto de Scoto. La igualdad de la diferencia real, simple continuación lógica de la reducción de toda diferencia real a una diferencia numérica, es demostrada así: "Si toda diferencia real es puramente numérica, la diferencia numérica es la causa precisa de la diferencia real. Pero todo aquello que participa esencialmente la causa precisa de un cierto efecto participa igualmente [es decir *ex aequo*, a igualdad] ese efecto. Ahora bien, todas las cosas que difieren realmente participan igualmente alguna cosa, a saber el hecho mismo de diferir numéricamente, ya quer todas las cosas que difieren se distinguen las unas de las otras y concuerdan en alguna cosa. Por lo tanto, todas las cosas que difieren tienen una diferencia numérica igual. Por lo tanto, todas las cosas que difieren tienen una diferencia real igual."

Al leer ese texto, se ve que Scoto es precisamente la fuente de Sharpe: (a1) contiene el axioma general que sostiene toda la *ratio 7a* ("todas las cosas que difieren se distinguen las unas de las otras y *concuerdan en alguna cosa*") y la idea de participación entendida como comunicación –acuerdo o con-veniencia – de una pluralidad *in aliquo uno*. Sea cual sea el sentido que se da a las expresiones *se ipso*, *se toto*, *se solo* en la *ratio 7a* – esencia genérica o unidad numérica -, la tesis de Sharpe es así aquella a la cual llega el (a1) de Scoto: "Si toda diferencia real es una diferencia numérica, la diferencia entre los géneros y las especies no será más que una simple distinción de razón." Esta tesis conduce naturalmente a la defensa de la comunidad real.

Defensa de la comunidad real

La *ratio 17a* encara frontalmente la cuestión de la comunidad real. El punto de partida del argumento es el mismo que el de la *ratio 7a*, la formulación es ligeramente diferente.

(i) Dos hombres sean cuales sean (*omnes duo homines*) concuerdan realmente en alguna cosa esencial en la que un hombre y un asno no concuerdan.

(ii) Esa cosa solo puede ser su especie especialísima.
(iii)Por lo tanto, hay especies que están realmente en las cosas.
(iv) Por lo tanto, no solo los signos son especies.

Como lo muestra la tesis (iii), la concepción de lo universal real puesta en juego en esa *ratio* es la concepción "aristotélica": la del *esse in*, de la inherencia, no más aquella, "platónica", de la participación. En un primer momento, el argumento no deja de parecer muy cuestionable.

Se puede, en efecto, objetar que el *algo esencial* mencionado en la premisa (i) es de entrada interpretado en un sentido realista y que, por ese hecho, el conjunto de la *ratio* sufre de una evidente petición de principio.

¿Es esa objeción decisiva? Se puede responder que hay que distinguir "concordar realmente" y "concordar en algo esencial" (*in aliquo essentiali*): dos individuos pueden concordar realmente sin que aquello en lo cual concuerdan sea a su vez alguna cosa, incluso una cosa (universal). Pero hay inmediatamente otra dificultad: la expresión *aliquid essentiale* ¿designa una esencia, un aspecto de la esencia, una parte de la esencia? Está claro que no es la sola premisa (i) la que merece un examen profundo: cada etapa de la inferencia (i)-(iv) reclama para ella misma una demostración.

Conciente del problema, Sharpe procede en dos tiempos: comienza por establecer la verdad de la mayor (i), luego pasa a la de la menor (ii), que confirma mediante dos argumentos subsidiarios.

Prueba de la mayor:

(i-1) De dos hombres sean cuales sean se puede naturalmente abstraer un concepto específico que no puede ser abstraído de un hombre y de un asno.
(i-2) En cambio, ningún concepto esencial puede ser abstraído de un hombre y un asno que no puede ser igualmente abstraído de dos hombres.
(i-3) Por lo tanto, *ex natura rei*, dos hombres hacen más algo de uno (o: son más uno) que un hombre y un asno.
(i-4) Ahora bien, esto no podría ser si ellos no concordaran en alguna cosa, antes mismo que tenga lugar esa abstracción.

> Por lo tanto (i) Dos hombres sean cuales sean (*omnes duo homines*) concuerdan realmente en alguna cosa esencial en la que un hombre y un asno no concuerdan.

Las premisas (i-1) e (i-2) expresan a un nivel puramente conceptual las relaciones de los géneros y de las especies que constituye aquello que se llama una serie categorial (u "orden predicamental", *ordo praedicamentalis*): hay un concepto exclusivamente común de *a* y *b*; hay un concepto de *a* y *b* que no puede ser tomado de *a* y *c*; todo concepto esencial que puede ser tomado de *a* y *c* puede ser tomado de *a* y *b*. En términos porfirianos, esas tres tesis significan que *a*, *b* y *c* no pertenecen a la misma especie; que no es el caso que todo rasgo esencial de *a* y *b* es un rasgo esencial de *c*; que es el caso que todo rasgo esencial de *a* y *c* es un rasgo esencial de *b*. Sobre esta trama lógica, la característica de la tesis realista es la de plantear que (1) por esto mismo *a* y *b* son "más uno según la naturaleza real" que *a* y *c*, y por lo tanto que (2) *a* y *b* "concuerdan realmente en algo uno".

Unidad real y unidad de cuenta

Para demostrar la legitimidad del pasaje de (1) a (2), Sharpe implementa un principio: dos cosas no pueden ser la causa natural de una unidad o de algo uno si no son ellas mismas de una cierta manera algo de uno. Para causar naturalmente un concepto común de *a* y *b*, *a* y *b* deben poseer una unidad real. Hecha la aclaración de toda problemática dicha "psicológica" de la formación de los conceptos generales, esta tesis es de nuevo exactamente opuesta a la tesis nominalista.

Comunidad real y concepto común

El naturalismo filosófico del nominalismo, con sus dos relaciones naturales de parecido y de causalidad considerados para explicar cómo "el intelecto del hombre, porque está más dotado al respecto que el de otros animales puede producir cualidades capaces de significar naturalmente todas las cosas", es el opuesto exacto del principio formulado por Sharpe.

¿Cual es la pertinencia del punto de vista realista? Sharpe interviene sobre un punto preciso: el tipo de unidad presentado por el hombre *a* y el hombre *b*. Decir que *a* y *b* no concuerdan realmente en alguna cosa equivale a instituir entre ellos una unidad que se calificará como mínima: la unidad de agregación es la de *a* y *b* considerados juntos. Siendo esta *unitas aggregationis* la que *a* y *b* forman por ellos mismos, *i.e.* como individuos, Sharpe se situa sobre el terreno del nopinalismo puro: por ellos mismos *a* y *b* no están ni siquiera considerados de presentar un parecido "esencial". La *ratio 17a* no se situa por lo tanto más en la perspectiva de la *ratio 7a* en la que *a* podía ser considerado como concordando esencialmente con *c*. En esa nueva perspectiva, la punta de la crítica se desplazó; consiste de ahora en más en plantear que, en la ontología minimalista, el encuentro de *a* y *b* es exactamente del mismo tipo que el de *a* y *c*: es una unidad de cuenta. No puede haber causalidad natural de *a*, *b* sobre el espíritu para formar un concepto común a *a* y *b* si *a* y *b* forman un simple agregado. La unidad que deben poseer *a* y *b* si *a* y *b* deben ser considerados de alguna manera como la causa natural de un concepto que les sea común no puede ser más que una unidad real común naturalmente anterior a toda intención, o signo común, pues naturalmente, *a* y *b* concuerdan específicamente antes mismo que exista con respecto a ellos una intención o un signo común. Es de ese "acuerdo específico' de *a* y *b* entendido como acuerdo real que Sharpe extrae las dos consecuencias en las que se expresa más explícitamente aun la tesis realista: (iii) *a* y *b* "tienen una especie común"; (iv) la cual no es "ni un signo ni una intención".

El quiasma Platón-Aristóteles

El paso de "pertenecer a la misma especie" o "ser de misma especie" a "tener una especie común" manifiesta claramente el quiasma participación (platonismo)/inherencia (aristotelismo) en el que, en la mezcla muchas veces señalada de la forma participada platónica y de la causa formal aristotélica, se origina por *eminencia* todo discurso realista. ¿Qué significa "tener una especie común"? Dos respuestas se imponen inmediatamente a un realista poswyclifiano: (1) *a* y *b* son partes subjetivas de lo universal hombre, tomadas en totalidad todas esas *partes subiectivae* representan el *sustrato de existencia total* de dicho universal; (2) lo universal hombre es parte constitutiva de la esencia de *a* y *b*- siendo (1) y (2) complementarios

en el sentido en el que dicho realista no sostiene una interpretación realista de la clase de los hombres, sino, precisamente, la identidad real de lo universal y de lo singular.

En lo que a él concierne, Sharpe interpreta "*a* y *b* tienen una especie común" en el sentido de "la especie (común a *a* y a *b*) es realmente inherente a *a* y a *b*". Dicho de otra manera: plantear que *a* y *b* concuerdan en algo esencial que les es común significa en última instancia que *a* y *b* concuerdan en algo que les es realmente inherente – en el caso contrario, en efecto, cabría que admitir que *a* y *b* concuerdan específicamente en la sola medida en la que "ellos son significables por el mismo concepto específico", y, al considerar ese concepto como del solo poder del intelecto, habría que concluir de ello que el intelecto es el único factor de "conveniencia" entre los singulares: una tesis efectivamente *idealista*.

Pero ¿qué quiere decir para *a* y *b* "concordar en algo" que es no solamente común a *a* y *b*, sino *inherente* a - por lo tanto realmente presente en – *a* y *b*? ¿El realismo está obligado a sostener la inherencia de la especie? En la versión que da de ello Sharpe, el realismo está solamente obligado a sostener simultáneamente *la identidad real y la diferencia formal de lo universal y de lo singular*, esto, no obstante, en el marco de una cierta teoría de la predicación – la teoría proveniente del reacomodamiento de la teoría de Wyclif por los realistas de Oxford.

Predicación paronímica y predicación formal

La teoría poswycliflana de la predicación está, ya sea ha visto, fundada (1) sobre una distinción entre predicación real y predicación de signos que remonta ella misma a la teoría de la *propositio in re* de Burley – en ese sentido, para Sharpe, la predicación real *es* "la in-existencia", es decir la *inherencia* "real de una forma" (común o singular) "comunicada en acto a su sujeto", (2) sobre un análisis de la predicación real que distinguen *ex parte rei* entre predicación esencial y predicación formal.

Según Sharpe, que retoma la noción de subordinación a nivel de las proposiciónes, hay predicación esencial *ex parte rei*, en la esfera de lo real, cuando "la misma entidad o esencia es sujeto y predicado" – así como, en una predicación de signos correctamente subordinada a ella, la misma cosa es significada por el sujeto y el predicado (toda vez que la expresión *sibi debite subordinata* significa que toda predicación de signos

no está subordinada a una predicación real, ya que la la predicación real es al "in-existencia", o comunicación real, de una forma, y que toda predicación de signos no está fundada realmente); hay predicación formal *ex parte rei* cuando, además de la identidad de esencia sujeto-predicado, el predicado o aquello que está contenido (*importatum*) por el predicado bajo el modo formal está presente en el sujeto ya sea como forma que informa al sujeto quiditativamente, como en '*Homo est animal*', ya sea como forma que denomina al sujeto concretamente (*concretive*), como en '*Homo est albus*' (ver recuadro).

Predicación formal concreta y predicación paronímica

En la medida en la que admite una predicación formal quiditativa (por la *forma informans*) al lado de la predicación formal concreta (por la *forma denominans*), la distinción sharpiana entre predicación esencial y predicación formal no es por lo tanto reductible a la distinción entre predicación quiditativa y predicación accidental, o paronímica (denominativa), mencionada en particular en Buridan y Alberto de Sajonia. En Buridan (*Lectura Summae logicae*, II, 5,2): "Hay predicación esencial entre dos términos cuando ninguno de los dos agrega a la significación del otro una connotación exterior (*extranea*) a aquello por lo cual los términos suponen. Hay predicación no esencial o paronímica, cuando uno de los términos agrega a la significación del otro una connotación extranjera, como 'blanco', que supone por un hombre y llama (*i.e.* connota) a la blancura en tanto que le es agregada. De allí: la proposición 'El hombre es blanco' o 'El hombre es capaz de reir' es paronímica". En los nominalistas, la distinción erntre "proposición quiditativa" y "proposición denominativa", antiguamente introducida por Avicena bajo la forma de una distinción entre *praedicatio univoca* y *praedicatio denominativa* (*Logica*, ed. de Venise, 1508, f° 3vb), es por lo tanto enteramente repensada gracias a la teoría de la connotación que ha absorbido la noción de paronimia y, más particularmente, las paronimias de accidente. Es mediante el recurso a la *connotatio* que la distinción nominalista entre predicación esencial y predicación paronímica se distingue de los análisis tradicionales, en particular de la diferencia boeciana entre *praedicatio de subiecto* (o *praedicatio in eo quod quid est*) y *praedicatio in subiecto* (o *praedicatio secundum accidens*), retomando a la vez que organizando las indicaciones dispersas de Aristóteles en el capítulo 8 de *las Categorías* (10a25 *sq.*), para la "denominación", así como en los capítulos 1, 2 y 5, para los fundamentos de la noción de atribución "sinonímica" y el análisis de esa noción misma.

Es sobre la base de su distinción entre predicaciones formales y predicación paronímica que Sharpe enuncia su tesis: (1) lo universal es [idéntico a] su singular (*est suum singulare*); (2) lo universal *real* no se predica por lo tanto solo paronímicamente de lo singular; (3) más precisamente, el hombre "común" de Porfirio, el *homo communis*, se predica real y quiditativamente del hombre singular.

En un primer nivel, la teoría sharpiana de los universales es así una teoría de las formas articulada sobre una distinción entre tres maneras de ser "común a varias cosas" (a) intrínseca y quiditativamente, (b) intrínseca y denominativamente. Para el realista de Oxford, las formas sustanciales – como la humanidad de *a* y de *b* – son comunes *intrinsece et quidditative* a aquello que ellas informan: es de su modo de comunidad que es tomada la prediación esencial. Como ellas pueden ser significadas tanto por términos abstractos como por términos concretos, ya que '*homo*' y '*humanitas*' remiten a la misma naturaleza común – simplemente, '*homo*' designa esta naturaleza concretamente como presente en sus singulares propios (*ut in supposito*), mientras que '*humanitas*' la designa abstractamente (*ut in se est*) – la proposición '*Homo est humanitas*', en la que ellas figuran, es una predicación correcta, pues es una predicación esencial correcta: la misma entidad es sujeto y predicado, estando al mismo tiempo significada de manera diferente.

Esto planteado, ya sea que se trate con formas sustanciales, con diferencias esenciales que son comunes al sentido (a) y al sentido (b) o con formas accidentales que son comunes al sentido (a) y al sentido (c), la tesis más general de Sharpe no es la afirmación banal que todo aquello que es común a varias cosas realmente es una forma comunicada o comunicable a varios, es, ante todo, la afirmación de la identidad de lo universal y de lo singular sobre un fondo de predicación esencial. De tal manera, el combate de Sharpe se situa en dos grandes frentes contra el nominalismo occamista y contra el realismo burleyano. La paradoja de ese realista es que es en su refutación de Burley que formula finalmente la justificación más clara de sus dos principios centrales: (1) la afirmación que lo universal es su singular; (2) la que el hombre "común" es predicado realmente del hombre singular.

Crítica del realismo extremo de Burley

La tesis burleyana de la diferencia real entre lo singular y lo universal, es a los ojos de Sharpe, tan ruinosa como la tesis, según él conceptualista, de Occam. El pone por lo tanto un cuidado particular en establecer que lo universal y lo singular no son realmente distintos. Tres pruebas silogísticas son presentadas.

(I) Mayor: todo aquello que es predicado de alguna cosa real e idénticamente es realmente esa cosa. Menor: ahora bien, lo universal es predicado esencial y quiditativamente de su singular. Conclusión: por lo tanto lo universal es su singular. La consecuencia es evidente. La menor es admitida por todos los lógicos. Solo la mayor plantea un problema. Para resolverlo, Sharpe hace intervenir su distinción de los dos tipos de predicación: formal y esencial. Así como la predicación formal es aquella en la cual el predicado de una proposición se relacion con el sujeto a modo de una forma inherente distinguiéndose al mismo tiempo de él si la predicación es *puramente formal*, de la misma manera la predicación esencial o idéntica es aquella en la cual el predicado está realmente indiferenciado del sujeto (¿por qué en efecto, se hablaría de de predicación idéntica si aquello que es predicado realmente no su era idéntico al sujeto?). Ahora bien, en una proposición vocal como '*Sortes est homo*', la predicación de voz a voz es idéntica. Lo mismo sucede con la predicación de cosa a cosa en la proposición real que la funda. Por lo tanto, lo universal *es* su singular.

(II) Mayor: aquello que no hace número no hace más que uno, y el uno es realmente el otro. Menor: ahora bien, lo universal no hace número con lo singular. Conclusión: lo universal es su singular. Prueba de la mayor: aquello que no hace número no es realmente distinto, pues aquello que es realmente distinto es realmente múltiple y forma por lo tanto una multiplicidad real; ahora bien, toda multiplicidad real de cosas distintas es un número; por lo tanto todo aquello que es realmente distinto hace número. Prueba de la menor: (II-1) sólo aquello que hace número es esencialmente distinto; ahora bien (II-2) lo universal y lo singular no son esencialmente distintos; por lo tanto, etc. Demostración de (II-1): la unidad, que es el principio del número, presupone una esencia determinada de la cual ella es la uni-dad; por lo tanto, similarmente, unidades distintas presuponen esencias distintas – de

otra manera, unidades en cantidad infinita podrían ser fundadas sobre la misma esencia. Demostración de (II-2): lo universal es toda la esencia de lo singular, ya sea género o especie; ahora bien, esto no podría ser si lo universal fuera esencialmente distinto de lo singular; por lo tanto, etc.

Es en la confirmación de esa prueba de (II-2) que Sharpe precisa definitivamente su punto de vista sobre la predicación: sin identidad real de lo universal y de lo singular, no podría haber predicación esencial de lo universal: ahora bien, hay predicación esencial de lo universal; por lo tanto, etc. Demostración. Mayor: si lo universal no es realmente lo singular y está predicado de él, no podrá ser predicado de él más que *concretive*, "concretamente", es decir también paronímicamente. Menor: ahora bien, ninguna predicación "concreta" es puramente esencial. Conclusión: por lo tanto, si lo universal no es realmente lo singular, no será predicado esencialmente de él. Demostración de la mayor: aquello que es realmente distinto de alguna cosa no puede ser predicado de ella más que de dos maneras, ya sea oblícua e indirectamente, ya sea directa y concretamente en tanto que está incluído en ella por una cierta connotación; ahora bien, toda predicación en la cual lo universal no es realmente idéntico a lo singular es connotativa; por lo tanto, es bien cierto que una tal predicación no es puramente esencial.

(III) Tercera prueba: lejor de ser "eterno e incorruptible" como lo sostiene Burley, el hombre común, del que habla el *Isagogé*, es predicado real y quiditativamente del hombre singular. ¿Por qué? Una de dos: ya sea porque él es el hombre singular y es de la esencia del hombre singular, ya sea porque es de su esencia sin ser su esencia. Si se elige la primera respuesta, se tiene lo que hay que demostrar: la identidad real y esencial de lo universal y de lo singular. Si se elige la segunda respuesta, habrá que admitir que una diferencia esencial es predicable quiditativamente de singulares, ya que ella es de su esencia (forma parte de esta). Lo consiguiente es falso: una diferencia esencial no es predicable más que cualitativamente (*in quale*).

Otro argumento: si lo universal fuera de la esencial de lo singular sin ser el singular, resultaría que Sócrates sería *ese* hombre antes de ser hombre. El consiguiente es falso, pero la consecuencia es inevitable si se acepta la opinión de Burley, ya que, según él, el ser-hombre corresponde a Sócrates en razón del hombre en general realmente distinto de él, mientras que el ser-ese-hombre le corresponde *por sí mismo*. Ahora bien, aquello

que le corresponde a Sócrates intrínsecamente y en razón que lo que es suyo le es naturalmente inherente antes de lo que le corresponde por lo que es realmente distinto de él.

El realismo extremo de Burley desemboca así, por otras vías, en la misma tesis que la del nominalismo occamista: una cosa singular es singular antes de ser alguna cosa. Sharpe rechaza por lo tanto aquí, por la misma razón, las dos doctrinas.

Más generalmente, está claro que, al mismo tiempo que pretende develar lo que hoy se llamaría un idealismo inherente al occamismo, Sharpe entiende también dejar atrás los restos de platonismo que contaminan el realismo de Burley. Tomada en su crepúsculo medieval, la querella de los universales nos parece por lo que ella habrá sido – un capítulo bastante largo de una historia interminable, la del *antiplatonismo*, pero una historia llevada por una historia más larga y subterránea aun, aquella, aun por escribir ampliamente, de la identidad y de la diferencia.

Los realistas continentales

La reacción antinominalista oxoniana de fines del siglo XIV tuvo un correlato menos teórico en el Continente. Durante los años 1400-1480, toda Europa fue sacudiada por la lucha de los *Nominales* y de los *Reales*. Es esa gigantomaquia final la que ha servido como grilla de lectura retrospectiva al conjunto de la problemática medieval de los universales. ¿Con justa razón? La cosa merece el exámen.

La querella de los universales: mitos y realidades

Es en el siglo XV que estalla en París la crisis que, más que cualquier otra, merece el título de "querella de los universales": el 1° de marzo de 1474, cediendo a las instancias de Jean de Montigny, procurador de la nación francesa, el rey Luis XI promulga un edicto, el edicto de Senlis, prohibiendo la enseñanza de las doctrinas de los "renovadores" – entendamos: los "nuevos doctores" – "Occam, Grégoire de Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile (d'Inghen), Adam Dorp, Alberto de Sajonia y otros Nominales". Es el punto de partida de varios años de chicanas y de procedimientos resueltos, finalmente, en abril de 1481, cuando, invirtiendo su primera decisión, Luis XI da la orden al preboste de "hacer

desclavar y sacar del encierro todos los libros que habían sido precintados y clavados en los colegios de la universidad de París". El episodio, bien conocido, pone un término oficial a un asunto que, ya se ha visto, dura hace mucho tiempo. Los nominalistas mismos nos han dado de esto su propia lectura, gracias la *Mémoire* de 1474, suerte de 'panfleto político' encargado de defender su causa ante el rey denunciando las "cuatro persecuciones" infligidas a los *Nominales* después de la aparición de Occam: la llamada del *Venerabilis inceptor* en Aviñón y su proceso inconcluso (1324-1328), la expulsión de los nominalistas de Praga (1409), su huída de París (1407) y, para terminar, la real orden de 1474 (cfr. Ehrle, 1925). Al seguir este argumento, simplificándolo, muchos historiadores han hecho de la crisis de 1474 la culminación de un largo proceso iniciado con los dos estatutos "antioccamistas" decretados por la facultad de las artes de la universidad de París en 1339 y 1340. La realidad de esa larga marcha contra el occamismo es actualmente discutida. Gracias a los trabajos de Zenón Kaluza, es no obstante posible de poner un poco de orden en este asunto.

La primera crisis, que tiene lugar en 1339-1341, es menos transparente de lo que se ha dicho. Su primer episodio, el estatuto del 25 de septiembre de 1339, que prohibe enseñar tanto públicamente como en privado la doctrina de Occam, que prohíbe incluso citar sus escritos, carece singularmente de considerandos. El estatuto reanima una vieja disposición de 1276 sobre la institución de la "lección privada" y se limita, para el resto, a una jurisprudencia sin compromiso filosófico explícito: ya que las doctrinas de Occam no han sido jamás oficialmente examinadas, nada dice que ellas sean irreprochables – se pasa por lo tanto, sin esfuerzo alguno, de la ausencia factual de puesta en exámen a la presunción virtual de heterodoxia. La cuestión de fondo no es tratada.

Es recién el l0 de octubre de 1341 que, prolongando el estatuto de 1339, la facultad instituye un juramento antioccamista que afecta un poco a la doctrina, ampliando, en nombre de Aristóteles y Averroes, la reprobación de la *scientia okamica* a toda concepción similar: "Ustedes jurarán observar los estatutos promulgados por la facultad de las artes contra la ciencia occamica y no sostener de ninguna manera dicha ciencia y sus semejantes, sino solamente la de Aristóteles y de su comentador Averroes y de los otros comentadores e intérpretes antiguos del mencionado Aristóteles". Ofensivo en su contenido, el juramento

de 1341 queda no obstante rezagada con relación a los proyectos que circula en aquella época en el medio universitario, en particular el del procurador de la nación inglesa, Henri d'Unna, que preveé la redacción de una estatuto que obliga a los miembros de la nación a denunciar a los de la *secta occamica* y todas las reuniones que ellos podrían mantener (10 de octubre de 1341).

Entre el juramento de 1341 y el estatuto de 1339, un segundo estatuto es promulgado el 29 de diciembre de 1340, que aun hoy, deja a los historiadores perplejos: algunos (de R. Paqué a H. Thijssen) ven en éste una segunda prohibición de Occam; otros (E. A. Moody) ven por el contrario, una victoria de los occamistas sobre los instigadores del estatuto de 1339; otros (W. Courtenay, K. Tachau) una medida esencialmente "disciplinaria", que no incrimina ninguna "posición filosófica particular". Una tal disparidad plantea un verdadero problema.

Que el estatuto no tenga *nada* que ver con el occamismo sería por lo menos paradójico: su título menciona explícitamente "ciertos errores occamicos" (*Statutum facultatis artium de reprobatione quorundam errorum ockanicorum*); y el documento se termina con una cláusula que retoma puramente y simplemente la decisión central del estatuto de 1339: aquellos que transgredieran las nuevas disposiciones serían "expulsados y excluídos del *consortium*" de los maestros, "lo cual fue ya establecido por por otra aprte con respecto a la doctrina de Guillermo dicho 'Occam' permaneciendo en completo vigor en todas sus partes y por todas sus partes". No obstante, como el estatuto de 1339 no precisa nada de la doctrina de "Guillermo dicho 'Occam'", se podría estar tentado, bajo la autoridad del encabezamiento del estatuto de 1340, de buscar los "errores occamicos" en tres de las posiciones por él denunciadas y que la historiografía ha asociado tradicionalmente al occamismo:

- que la verdad de una proposición (incluída la de un *auctor*) debe ser juzgada con el solo criterio del sentido literal de las palabras;
- que una proposición es absoluta o literalmente (*de virtute sermonis*) falsa porque es falsa según la suposición personal de los términos que la componen;
- que no hay "ciencias de las cosas", sino solamente "ciencias de los signos", es decir "de los términos y de las proposiciones".

El problema es que, como lo ha mostrado Moody, Occam mismo no ha sostenido esas tres posiciones tales cuales, y que el nominalismo no las reclama ni las implica, al menos bajo esa forma: la primera es rechazada en la *Exposition sur les Prédicables* y en el *De sacramento altaris*; la segunda es incompatible con la *Exposition sur les Catégories*; la tercera es una interpretación antioccamista del occamismo, desmentida por la definición de la "ciencia real" dada en el *Commentaire sur les Sentences*. Si, como lo dice Moody, Occam no está implicado, pero, según la fórmula de Kaluza, "un grupo de maestros parisinos que se hacían pasar por partidarios de Occam", se ve que, en los años 1339-1341, la "querella" de los nominalistas y de los realistas carece francamente de legibilidad. Al hacer del estatuto de 1340 "la primera manifestación pública de la escuela de Buridan" (por aquello que concierne a "la idea principal y positiva del estatuto, que es una revalorización de la noción de sentido propio e impropio de las palabras por su puesta en relación con una disciplina determinada"), Kaluza[287] nos sugiere el principio de una solución plausible, si no cierta: aquello que condena el estatuto de 1340, no es ni el "nominalismo", ni el "occmaismo", sino un cierto uso de la semántica terminista en la exégesis filosófica, susceptible de producir consecuencias inadmisibles una vez transpuesto en teología – una preocupación legítima, claramente marcada en ciertas fórmulas del estatuto ("pues si no, en virtud del mismo razonamiento, las *proposiciones bíblicas* deberían ser declaradas *falsas* tomadas puramente al pie de la letra, lo cual es *peligroso*"). En ese sentido, la verdadera apuesta del estatuto no es lo bien fundado de la semántica de Occam, sino la necésidad de respetar "las exigencias de la materia tratada" (la *materia subiecta*): un respeto que se extiende *a la vez* "a la Biblia y a los autores" cuyo punto común más evidente es que ellos "no emplean siempre las palabras según su significación propia".

Es porque comprendemos habitualmente la crisis de 1339-1341 a partir de la querella de 1474 que hacemos de la semántica filosófica de Occam el centro organizador del primer debate parisino sobre la "secta occamica". Es más razonable, no obstante, pensar (1) que el estatuto de 1339, doctrinalmente mudo, es un simple acto político: la facultad de

[287] Cf. Z. Kaluza, "Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 », *in* A. Le Boulluec (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Ed. du Cerf, 1995, p. 304.

artes ceden a las presiones del papa Benito XII para censurar en general la enseñanza de un maestro en esa época políticamente comprometido con Luis de Baviera en su lucha contra el papado[288], y (2) que el estatuto de 1340, de inspiración buridanista, está dirigido contra un grupo de maestros que aplican sin discernimiento a los textos ciertas *herramientas semánticas corrientes más o menos directamente provenientes del universo conceptual occamista*.

¿La crisis de 1474 está mejor sostenida en la cuestión de fondo? Se puede dudar. Ciertamente, se conoce a sus primeros protagonistas, en particular el rol desempeñado por el confesor de Luis XI, Jean Bouchard, futuro obispo de Avranches, en las reuniones destinadas a preparar el documento del 1° de marzo. Pero si las consecuencias de esto son tangibles (retirar los libros de los nominales de las bibliotecas o, por lo menos, clavarlos a los pupitres para impedir su consulta), los considerandos del edicto de Senlis permanecen doctrinalmente imprecisos: flota una sospecha de herejía que no argumenta ninguna acusación precisa; proponen constituir una comisión encargada de examinar los contenidos, pero mientras, se conforman con renovar el juramento de 1341. En cuanto a las razones que hacen que Luis XI vuelve atrás luego sobre su decisión, solo el preboste de París y el rector tuvieron conocimiento de ello, pero oralmente ("El señor nuestro maestro os hablará de ello más largamente y de las causas que mueven al rey a hacer esto") – en ese sentido, el procurador de la nación picarda resume bien todo el asunto cuando escribe que el rey "ha probido la doctrina de los Nominales en 1474 por razones precisas (*certis de causis*)" y que ha levantado la prohibición "por otras razones más precisas aún (*certioribus aliis causis*)". Queda que el edicto real prohíbe efectivamente toda una corriente de pensamiento, el nominalismo en todos sus estados, y no más a la sola "secta de Occam", no más en la universidad de París, sino en todo el reino y en todas las universidades.

El nominalismo explícitamente probido en 1474 ¿tiene la menor relación con las tesis "occamistas" censuradas en París en el siglo XIV? Al leer los documentos disponibles, estamos obligados a constatar que,

[288] Cf. W. Courtenay & K. Tachau, "Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341", *History of Universities*, 2 (1982), p. 75-79 y W. Courtenay, "The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica*", *Vivarium*, 29 (1991), p. 47-48.

si hay relación, es *filosóficamente* muy indirecta. De hecho, el principal testigo *doctrinal* de 1474 no es el edicto de Senlis, sino la *Mémoire* dirigida a Luis XI por los nominalistas parisinos. Esta apología del nominalismo redactada por un grupo de profesores afectados directamente por una suerte de prohibición profesional, es muy conforme a lo que nosotros entendemos hoy por 'nominalismo'. Ella pone de relieve dos actitudes, "no multiplicar las cosas según la multiplicidad de los términos" y estudiar cuidadosamente "las propiedades de los términos de los cuales dependen la verdad y la falsedad de los discursos" para "ser capaces de reconocer lo bueno y lo malo en cualquier argumento", que evocan dos características del nominalismo moderno: profesar la ontología "lo más económica posible" y practicar asiduamente "el análisis lógico-semántico".

La *paradoja de la querella de los universales* es que, en buena lógica, es precisamente ese nominalismo el que el rey debía prohibir si se trataba verdaderamente del nominalismo en la condena de los nominalistas. Ahora bien, es todo lo contrario lo que se produce: la prohibición es filosóficamente muda, y es el alegato el que, para oponerse a esto, enuncia el único verdadero nominalismo que figura en el conjunto del expediente.

Esta incoherencia muestra los límites de los argumentos historiográficos y la extraordinaria ambigüedad a la cual llega la historia misma cuando todos sus actores actúan en roles no habituales. Hay casos en los que el censor hace existir aquello que él denuncia – las condenas parisinas de 1277 son un claro ejemplo de ello[289]. La "querella de los universales" es otra clase de ficción. Allí, es el acusado quien, ante a un reproche impalpable, enuncia para defenderse los principios mismos que, en la época moderna, servirán para explicar no solamente su condena, sino la totalidad de la secuencia comenzada en 1339. De hecho, lo más notable de esta "querella" es que los universales no ocupan en ella ningún lugar.

Hay por lo tanto un desfase completo entre los acontecimientos universitarios y las apuestas filosóficas de la querella entre los nominalistas y los realistas. La doctrina prohibida por Luis XI no es la doctrina nominalista de los universales; el nominalismo restablecido en 1481 tampoco remite a ella; en cuanto al único documento doctrinal del expediente, la *Mémoire* de 1474, nuestra percepción del nominalismo

[289] Cf. sobre este punto, A. de Libera, *Penser au Moyen Age* ("Chemins de pensée"), Paris, Ed. du Seuil, 1991.

nos impondría de ver en él un testigo de cargo, cuando él es el único citado por la defensa.

¿Qué conclusión sacar de este embrollo? Arriesgaremos una respuesta: la querella de los universales no es un episodio de la historia europea calado puntualmente en el otoño de la Edad Media. Es un movimiento de fondo, interno del despliegue conflictual de las dos metafísicas que se han disputado la conciencia filosófica a lo largo de la *translatio studiorum*: el platonismo y el aristotelismo. Es también, por el hecho mismo, una crisis interna del aristotelismo. En dos ocasiones, la Edad Media puso en él su propia marca, en el siglo XIII y en el siglo XIV, recomponiendo cada vez el conjunto del paisaje. Lo que se produce en el siglo XIV en el terreno institucional es de otra naturaleza: se trata de poder y de relaciones de poder en el seno del espacio universitario europeo. Desde este punto de vista, la pieza central del dispositivo es y sigue siendo, el juramento antioccamista de 1341, pues, de hecho, lo que *realiza* la prohibición de 1474 es aquello mismo que han realizado, cada uno a su manera, todos los adversarios del nominalismo en el siglo XV: el regreso a los escolásticos del siglo XIII cumpliendo el deseo del juramento. Volver, en resumidas cuentas, a la *sana* tradición del aristotelismo, "a la doctrina de los tiempos antiguos, sana y segura", aquella de los "Averroes" (!), Alberto el Grande, Tomás de Aquino, Gilles de Rome, Alejandro de Halès, Scoto y Buenaventura". El elemento real de la "querella" no es quizás, en esas condiciones, la *sententia de praedicabilibus*, sino la querella de los Antiguos y de los Modernos, y su producto más inmediato, el nacimiento de una *primera neoescolástica*.

Es ella que instauran desde los albores de los años 1400 los actores del regreso al pensamiento del siglo XIII: los neo-albertistas, con su líder, Jean de Maisonneuve. Es por lo tanto con ellos, y con los realistas de Praga, que proceden del mismo universo epistémico, aun si toman una posición teóricamente opuesta, que se termina filosóficamente nuestro recorrido.

El neo-albertismo del siglo XV

Si hubiera que limitarse a los aspectos institucionales, el neo-albertismo aparecería como la realización formal del juramento de 1341. Adversario encarnizado del nominalismo buridaniano, el líder del albertismo parisino, Jean de Maisonneuve es, en efecto, el primero en practicar en grande un antinominalismo ordinario fundado sobre la técnica del boicot, negándose a disputar con el adversario para neutralizarlo en el campo de la institución. Esta política de la acción *no* comunicacional está sin embargo acompañada por una elaboración teórica. Es ella la que nos interesa aquí.

Jean de Maisonneuve y los epicúreos literales

Maestro en artes de la universidad de París en 1400, miembro de la nación picarda, Jean de Maisonneuve encabezó lo esencial del combate antinominalista. "Primero en haber reanudado en París con la enseñanza de Alberto el Grande" (*primi Parisiensis doctrinae Alberto ressuscitator*, según la expresión de su alumno Heimeric de Campo), retoma lo esencial de la doctrina albertiniana de los universales. En el De *universali reali*, compuesto entre 1406 y 1418, desarrolla principalmente la teoría de los diferentes estados de lo universal. Con Alberto, se impregnó de toda la metafísica del *Liber de causis*. Jean prolonga la enseñanza de Alberto imponiendo la clasificación de los *cuatro* estados de lo universal que éste había terminado por poner en lugar de los *tres* estados distinguidos por los neoplatónicos, Avicena y Eustrates de Nicea. Como Alberto, desdobla por lo tanto lo universal *ante rem*. El primer estado (=universal *ante rem*-1) es el ser ideal de los universales que existen en el intelecto divino (*esse ydeale et in intellectu cause prime*): es lo universal según Platón, la Forma separada de lo sensible, pero situada en Dios, al modo de la Idea divina, causa paradigmática de los seres vivos; el segundo (=universal *ante rem*-2) es el ser dicho "puramente intelectual" o "formal" presentado por las formas inteligibles tomadas en la luz de la Inteligencia separada de donde ellas emanan: es el universo de los peripatéticos, en otras palabras lo universal según el *Libro de las causas*, el de las formas emanadas de las cuales cada "Inteligencia está llena". Esos dos primeros tipos de ser corresponden a lo que la terminología antigua, transmitida por Avicena, hubiera llamado

teológicos. Jean de conforma con observar que lo universal *ante rem*-2 tiene un *esse metaphysicum*. El tercer estado, en el orden de la emanación, es físico, es el ser "formal y formado"' – el de lo universal considerado en el ente singular, lo múltiple o la materia: lo universal *in re* de Aristóteles, interpretado como forma emanada en el mundo de los cuerpos. El cuarto es lógico, es el ser psíquico o abstracto – el de lo universal presente intencionalmente en el alma humana que lo ha sacado de lo sensible mediante un acto de conocimiento abstractivo (*in intellectu abstrahente*), el de lo universal post rem, último en el orden de la génesis. Gracias a esa cuádruple distinción, Jean piensa poder superar e integrar a la vez el punto de vista de los nominalistas, "epicúreos literales", que reducen lo universal a un simple concepto abstracto, un *figmentum* conceptual, o una "ficción" en la primera terminología de Occam, y el punto de vista de los *Formalizantes* – en particular Jerónimo de Praga – asimilados a auténticos partidarios de las Ideas platónicas comprendidas como universales doblemente separados y existiendo así *in re extra Deum*, a la vez "fuera de los singulares y fuera del intelecto divino".

Para Jean, los primeros y segundos modos de ser de lo universal permiten dar cuenta del estatuto trascendental de lo universal vanamente postulado por los platónicos: el modo separado o ideal (=universal *ante rem*-1), da lugar a la idealidda de la esencia, pero dándole como *fuente* el pensamiento divino – idealidad y poder *causal* o ejemplar son allí sinónimos; en cuanto al segundo modo de ser (=universal *ante rem*-2), asume una actualidad formal de lo universal *causal* y *causado*, pero fuera de lo singular, en la luz de la Inteligencia mediadora, "hipóstasis formal" de lo inteligible según Alberto el Grande. En cuanto al cuarto modo, ni qué decir tiene que la articulación de una doctrina emanatista de lo universal *ante rem* e *in re* con una teoría de lo universal *post rem* plantea tantos problemas en el siglo XV como no había dejado de plantearlos la articulación de lo inteligible y de lo sensible al neoplatonismo y al peripatetismo, desde la formulación, el abandono y las múltiples metamorfosis del modelo de Siriano. ¿Cómo concebir la transición de lo universal emanado en la cosa individual a lo universal *post rem* comprendido como universal abstracto? El problema es dirimente, pues ya no se trata solamente de pasar de lo universal abstracto a la Forma separada por intermedio de la forma psíquica, en otras palabras de lo universal de Aristóteles a lo universal de Platón, como en Siriano, sino de

seguir el trayecto inverso y, si lo universal *post rem* es el de los epicúreos literales, pasar de lo universal teológico del peripatetismo greco-árabe al concepto abstracto de Buridan. La respuesta de Jean es confusa, pero el principio director está claro.

Si lo universal tiene diferentes estados es porque él es "numéricamente uno en cuanto a la esencia" (*unum numero essentiae*) y se encuentra en sí mismo, en las cosas y en el alma solo porque una sola causa, a saber la Luz de la inteligencia, lo puso allí. Es por lo tanto porque "un solo agente causa lo universal", La Primera Causa, que lo universal *ante rem*-1 (anterior según el tiempo y la naturaleza) es vertido "en él mismo", es decir en lo universal *ante rem*-2 (anterior según la naturaleza pero no según el tiempo), en otras palabras *producido en el exterior* del Principio, para derramarse luego en las cosas, luego en el intelecto, en el que solo su ser cambia. Los tres grados del ser de lo universal emanado son por lo tanto: en sí mismo, el ser de esencia (*esse essentiae*); en las cosas, el ser de existencia actual (*esse actualis existentiae*); y en el alma, el ser intencional o "de razón" (*esse intentionale sive rationis*) también llamado "ser disminuido" (*esse diminutum*). Esta diferencia en el ser, preservando la unidad de una sola esencia fundada en la causalidad de una única Causa que actua uniformemente (es decir, en lenguaje dionisíaco, "en la forma del uno") es un tema común a los neo-albertistas y a los neoplatónicos alemanes de fines del siglo XIV, que como Dietrich de Freiberg y Berthold de Moosburg, sostienen que la unidad del cosmos es el Uno mismo *secundum aliud esse*. Aquello que es común a las dos corrientes del albertismo, el antiguo y el moderno, es por lo tanto la determinación de la presencia causal de lo universal en la totalidad de esus efectos "que no son otra cosa más que la esencia de ese principio según un ser diferente". Ante la afirmación de Dietrich, según la cual "la unidad o intención única del universo es la esencia misma del Primer Principio que existe en ella misma según la propiedad de su sustancia, pero que es difundida intencionalmente", en las almas, y "realmente", en las cosas, "según su virtud" o poder causal[290], corresponde de tal manera la tesis de Jean de Maisonneuve, para quien "en su esencia, lo universal es solo uno, aunque pueda estar en el alma, en la cosa y en uno mismo" según las tres clases de ser. La consecuencia de esta doctrina

[290] Cf. Dietrich de Freiberg, *De cognitione entium separatorum*, 79, 3, ed. Stefan, in *Opera omnia II: Schriften zur Metaphyisik und Theologie*..., *loc. cit.*, p. 242.

es que el cuarto estado de lo universal, lo universal en el alma, no es pensado por él en el modo nominalista de la abstracción. La tesis de Jean es que aquello que los nominalistas interpretan con la ayuda de la teoría aristotélica de la abstracción es en realidad el fruto del hecho que el "alma humana es el instrumento de la luz de la Primera Inteligencia", que ella es "aquello en lo que la Primera Inteligencia vierte (*invehit*) sus formas según la capacidad de recepción del receptor". Al poner en el mismo lugar la forma emanada y el concepto abstracto, Jean se conforma con yuxtaponer aquello de lo cual Siriano había tratado de pensar la génesis por intermedio de las formas psíquicas movilizadas por lo universal abstracto con miras a la reminiscencia. No plantea ni siquiera el problema que se planteaba Avicena, que lo había llevado al platonismo inconsecuente denunciado por Gilson: prepararse mediante el estudio de lo sensible a la contemplación de lo inteligible emanado del Donador de las formas. Se conforma con dejar entender que los nominalistas interpretan erróneamente como abstracción aquello que, en la realidad, es una emanación.

Es sobre la interpretación de este cuarto modo, dejado de alguna manera oscilando entre la abstracción y la emanación, que el discípulo de Jean, Heimeric de Campo, va a afirmar paradójicamente la originalidad del albertismo no solamente en relación al nominalismo buridaniano, sino con respecto al tomismo.

Heimeric de Campo, o Alberto contra Tomás

Nacido en 1395 en Zon, en la diócesis de Lieja, Heimeric Van de Velde estudia en París en los años 1410-1415, bajo la dirección de Jean de Maisonneuve, luego en Colonia, en donde es bachiller bíblico en 1423, maestro de teología en 1428, vice canciller en 1431 y rector en 1432, antes de enseñar en Lovaina a partir de 1435. Es en Colonia, en el marco del *Wegestreit* ("querella de las vías") en el que se enfrentan los partidarios de la 'vía antigua' y los de la 'vía moderna', que se sitúa su principal contribución a la historia de la querella de los universales. Esta contribución está ubicada bajo un signo inesperado: la lucha contra el realismo llamado hoy "moderado" de Tomás de Aquino juega allí un rol más importante que la lucha contra el nominalismo. Con el neo albertismo continental, y las tres plazas fuertes que le construye sucesivamente

Heimeric, París, Colonia, Lovaina, la querella vuelve a reanudarse por lo tanto en el seno del mismo campo realista, como, algunos años antes, se había reanimado en Inglaterra, con la crítica de Scoto, de Wyclif y de Burley por los realistas de Oxford. De tal manera la naturaleza de las polémicas internas del realismo hizo tanto para diferenciar las tradiciones inglesa y continental, como la adhesión progresiva del Continente a los realismos contra el nominalismo importado de Inglaterra (el de Occam) o indígena (el de Buridan). De hecho, si la confrontación de los universos mentales de Buridan y de Jean de Maisonneuve, que todo separaba, era bella como el encuentro fortuito de un paraguas y de una máquina de coser sobre una mesa de disección, la de Tomás y de Alberto, dos figuras tutelares del supuesto "aristotelismo cristiano", parecía menos azarosa: dos metafísicas se enfrentaban, que, de hecho, compartían un cierto número de presupuestos. Al sacar a la luz el diferendo que atormentaba secretamente a las dos doctrinas, Heimeric impuso una problemática que Inglaterra ignoró y que el continente hizo todo por neutralizar.

El punto de partida de la querella coloniense de los universales es el *Tractatus problematicus*, también conocido bajo el título de *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thoman ad utriusque opiniones intelligentiam*, concebido por Heimeric en los años 1424-1425 y publicado recién en 1428. Texto de base de los albertistas de Colonia, docentes o alumnos de la *Bursa Laurentiana*, el colegio albertista de la universidad coloniense, que instrumenta sus polémicas con los tomistas de la facción rival, la *Bursa Montana*, el *Tractatus* proponía, en nombre de Alberto, una crítica radical de la ontología de Tomás. Otras obras vinieron luego – en particular la *Invectiva*, carta abierta dirigida en 1456 a los profesores de Colonia -, a los cuales respondió el principal representante colonienese de la "vía" tomista, Gerhard ter Steghen (Gerardus de Monte, fallecido en 1480), cuya *Apologia* y sobre todo, el *Tractatus ostendens concordantiam sancti Thome et venerabilis Alberti in multis in quibus dictantur esse contrarii* marcaron los comienzos de la lectura consensual, que bajo el vocablo de "aristotelismo albertino-tomista", ha impregnado toda la neoescolástica.

El punto fuerte del *Tractatus problematicus* es el acercamiento efectuado entre el realismo de Tomás de Aquino y el terminismo nominalista. Retomando de Jean de Maisonneuve la cuádruple distinción entre ser ideal, ser *intelectual* formal; ser formal formado y ser abstracto, Heimeric ataca a Tomás sobre un punto preciso, la fuente u origen

de la universalidad: para Tomás, el intelecto humano; para Alberto, el Intelecto divino. Si, en sus análisis, Heimeric es a menudo cercano a una vulgata realista de estilo albertino-aviceniano (la esencia o naturalezea *ante rem* tiene su propio ser, el *esse essentiae*, y su propia unidad, la *communicabilitas*, no existe más que *in re*, en las cosas y no es universal más que en el intelecto divino o en la luz tomada de la "fuente primordial"), sabe también acentuar la dimensión propiamente albertiana de la teoría de lo universal, subrayando en particular que, en el rigor de los términos, la pluralidad misma de los modos de ser de lo universal no le deja otra unidad más que "analógica" – en el sentido de la analogía de proveniencia o de "unidad de origen". Por lo tanto el realismo de la esencia se inscribe últimamente en un emanatismo intelectualista en el que, como en Alberto, se combinan las múltiples formas del neoplatonismo: de Dionisio a Scoto Erigena (que él conoce por el *Corpus dionisíaco de la universidad de Paris*) pasando por el aristotelismo neoplatonizante de Avicena. Es ese aspecto de su pensamiento el que le hace definir la lógica como una "ciencia especulativa", reduciendo los significados a propiedades de la realidad, ellas mismas reductibles a un Principio, allí donde, según él, Tomás, como los nominalistas, veía solamente en ella "una ciencia práctica", manipulando "seres de razón" (*entia rationis*) o "artefactos conceptuales" (*conceptus fabricatus*).

Fundamental en la doctrina de Heimerico es la idea que la unidad de los universales puede ser considerada desde dos puntos de vista, como unidad análoga en el *esse* triforme de lo universal (*intellectuale et formale, formale et formatum, in intellectu abstrahente*) en relación al ser ideal de lo Universal divino, y como unidad numérica en su esencia. El es por lo tanto uno por analogía *quoad esse*, y uno en cantidad *quoad essentiam*. Es una sola y misma esencia simple (por ejemplo la *humanidad*) que da el *esse*, emanando (*exserit*) primero el ser *ante rem*, luego el ser *in re*, luego el ser *post rem*. Al plantear sobre esta base que lo universal *post rem* tiene un ser doble, Heimerico se esfuerza por resolver el problema dejado irresuelto por Jean de Maisonneuve. El primer ser de lo universal *post rem* es el "ser" denominadado "material" – una expresión engañosa que designa al ser de la especie inteligible, accidente intencional de la primera especie de la cualidad, que informa en concepto de *habitus* al intelecto posible. El segundo ser de lo universal *post rem* es el ser llamado

"formal", que hace de él una naturaleza predicable de varios. Los dos sin embargo emanan de la esencia simple.

Regreso a Platón: Jerónimo de Praga y el realismo checo

La filosofía checa tuvo diversas corrientes. Si el platonismo parece allí haber sido tan discreto como en el resto del mundo medieval, hay que hacer una excepción para Jerónimo de Praga, quien luego de cursar estudios en Oxford y en París (en donde enseña en 1405-1406) y estadías en Colonia y en Heidelberg, pagó con su vida el apego que tenía hacia la doctrina de Platón "rey de los filósofos". Detenido una primera vez y juzgado en Viena en 1410-1412, es en el concilio de Constanza, al que había ido, provisto de un salvoconducto del emperador Segismundo, para defender a Jean Hus, en donde es detenido nuevamente, luego juzgado, condenado a muerte y quemado el 30 de mayo de 1416.

El platonismo de Jerónimo es evidentemente un platonismo indirecto, ampliamente dependiente de Agustín y de su *Quaestio de Ideis*, así como de las fuentes medievales habituales y de Wyclif mismo. Está claro no obstante que en él, la autoridad de Agustín no viene como de costumbre a garantizar la de Platón, sino que por el contrario se justifica primero por su pertenencia a una 'escuela' juzgada como la única capaz de enseñar a conocer y a contemplar los universales. Se plantea que nadie es filósofo si no conoce los universales, Jerónimo sostiene sin rodeos que la escuela platónica es la única verdadera escuela de filosofía (Kaluza, 1994, p. 88). Hay así en él un militantismo platónico duplicado por una reinvindicación estatutaria, los cuales, combinados, explican sin dudas su infortunio. De hecho, como siempre en el siglo XV, la verdadera cuestión es a la vez filosófica e institucional. Al hacer profesión de platonismo, Jerónimo se opone a los teólogos y a la prohibición hecha a los filósofos de abrir la facultad de las artes a la enseñanza de las Ideas. Tales como los describe Jérôme, los teólogos de Praga, la "Facultad superior", "se arrogaron la cuestión", pero los "artistas" están tanto más fundados en comprometerse en esto también, que contrariamente a ellos, se vanaglorian de conocer cosas y no solamente palabras, de los universales *in re*, y no de simples términos predicables. La reinvidicación tradicional del realismo, consagrarse solo a la *scientia realis*, no a la *scientia sermocinalis*, al conocimiento metafísico y natural, no a la simple lógica,

a la cual los nominalistas permanecen confinados, reencuentra por lo tanto, *via* Platón, un renovado vigor.

Pero el debate supera hasta el antagonismo de los artistas y de los teólogos para alcanzar al partido mismo de los "filósofos". Todo sucede en efecto como si, al reinvidicar para Platón, sus sucesores inmediatos y sus sucesores praguenses más lejanos, un monopolio de la sabiduría conferida por el conocimiento de la doctrina de las Ideas, Jerónimo atacaba también al aristotelismo que dominaba *de hecho* en las facultades de las artes. Se comprende mejor en este caso que Jerónimo de Praga haya debido sufrir los ataques convergentes de los filósofos de París y de Heidelberg, que no soportaban que tratara acerca de las Ideas divinas para cuestionar las teorías de la escuela buridaniana, y por otra parte, las del teólogo Juan Gerson, que veía en él un scotista "*formalizans*" "introduciendo una distinción formal" en Dios.

Entre las obras de Jerónimo, dos textos tratan particularmente de los universales, la *Positio de universalibus*, de 1406-1407 y la *Quaestio de universalibus*, de 1409. La primera recuerda, en su título, las distinciones de la escuela albertista (¿hay Formas universales que no son formadas ni formables?); la segunda se encuentra más claramente en el léxico "platonizante" (¿es necesario plantear universales para fundar la armonía del mundo sensible?). Como el sistema de Heimeric, pero con una preferencia confesa por el supuesto platonismo *de Platón*, el sistema de Jerónimo hace la síntesis de materiales heterogéneos. Se puede aquí hablar de sistema, no, en el sentido occamista, en el que la construcción del pensamiento pasa en parte por la eliminación, la reducción o la reformulación de referencias tradicionales, sino en un sentido diferente o, para decir mejor, opuesto, ya que la construcción de la teoría pasa por el contrario por la totalización abarcadora de las distinciones y de los lenguajes conceptuales anteriores.

Apoyándose sobre la compleja estructura del sistema de los universales edificada por Wyclif, Jerónimo organiza las realidades en dos sistemas paralelos: las "formas ejemplares" y las "cosas ejemplificadas" o derivadas. Las primeras constituyen los universales formales increados; las segundas, los universales materiales creados, estando los unos y los otros divididos en un universal supremo (*suprema forma*) y en formas comunes. La forma suprema increada es idéntica al mundo arquetípico, es decir a la esencia divina que contiene las Ideas y cuya unicidad excluye *a priori* la

hipótesis de una pluralidad de los mundos. La distinción entre las Ideas y la esencia divina es formal, lo cual, en el lenguaje wyclifista, significa una distinción de razón. La forma suprema en el mundo creado es el "ente análogo" (*ens analogum*), que es el *esse primum creatum* del *Libro de las causas* (IV, 37). "Las formas o razones comunes (géneros y especies) no existen fuera de los singulares, sin embargo su ser no viene de los singulares: él está creado" (Kaluza). En cuanto al mundo de los singulares, es una mezcla de los cuatros elementos. El platonismo de síntesis de Jerónimo muestra la permanencia del tema de lo universal causal[291], lanzado algunos siglos antes por Siriano contra Aristóteles, adaptado de Dionisio y de Eustrato por Alberto el Grande, amplificado, gracias a Proclo, por Berthold de Moosburg[292]. Entre Alberto-Berthold y Jerónimo, no obstante, el platonismo cambió de partido: lo universal causal era para Alberto y sus discípulos lo universal teológico por excelencia, opuesto a lo universal abstracto del lógico; para Jerónimo, lo universal causal, expresamente identificado con la Idea, se convirtió en lo universal del *filósofo*. La alianza contraída por el cristianismo con Platón, desde el

[291] La distinción entre cuatro clases de universales, mencionada en el párrafo 60 de las *Quaestiones in artem veterem, Proemium, quaest.* 3ª, de Alberto de Sajonia (*pro signo distributivo, pro propositione in qua subiicitur terminus communis signo universali determinatus; in causalitate; in praedicatione, significatione et suppositione*), tomada de Buridan, no tiene nada que ver con la teoría albertista y (neo) platónica de lo universal, en particular acerca de lo universal causal. Además, *ni Buridan ni Albert* perciben por último su pertinencia. Para Buridan, cf. *Lectura Summae logicae*, II9, 1, 2: *Et est notandum quod licet aliquando dicatur universale secundum causalitatem, ut deus, quia est causa plurium, et universale secundum distributionem, sicut propositio dicitur universalis, aut aliis modis, tamen hic non capitur 'universale' nisi pro termino communi secundum significationem plurium, immo, melius loquendo, secundum suppositionem pro pluribus.*

[292] En Berthold de Moosburg, la oposición de los dos tipos de universales; lo universal lógico (predicable) y lo universal teológico (causal), traduce una relación de determinación diferente entre el poder y el acto. En el platonismo, lo más universal es lo más actual, en el aristotelismo, lo más universal es lo menos actual. Lo universal de predicación, el género lógico de Aristóteles, es en sí indistinto y potencial: él debe ser distinguido por alguna cosa más actual que él, la diferencia específica, para ganar en actualidad; en cambio, el arquetipo, lo universal de separación, *i.e.* lo universal teológico o la Idea platónica, es en sí acto puro y es determinado por un poder, que lo degrada en copia. Sobre este punto, cf. Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prop. 1 A, ed. M.-R. Pagnoni-Sturlese-L. Sturlese ("Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi", VI, 1), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 74, 88-105.

bautismo augustiniano de las Ideas en Dios, es cuestionada, no en su principio, sino en su aplicación.

Las llamas de la hoguera de Jerónimo no marcan por lo tanto la derrota final del realismo, sino la victoria próxima del platonismo sobre el aristotelismo. De tal manera, la querella de los universales se termina como ha comenzado: por la asunción de las Ideas.

Conclusión

En 1913, en sus *Ensayos sobre la historia general y comparada de las teologías y de las filosofías medievales*, Picavet al responder a Cousin y a Hauréau, cuestionaba el rol central desempeñado hasta entonces por el problema de los universales en la historia del pensamiento de la Edad Media, pues no se podía, según él, "legítimamente volver a poner en las discusiones sobre los universales las investigaciones de los árabes y de los judíos de Oriente y de Occidente, de los bizantinos e incluso de los cristianos occidentales de los siglos VII y VIII", ni "con mayor razón de todos los filósofos medievales". No estaba equivocado: no toda la Edad Media se reduce a la querella de los universales. Pero su preocupación por la pluralidad lo llevaba demasiado lejos: hasta desconocer la naturaleza del rol desempeñado por la "querella" en la formación del universo epistémico desplegado por la *translatio studiorum*. Preocupado por romper con la visión de una escolástica enteramente dominada por el aristotelismo, él buscaba en el platonismo de Plotino, "verdadero maestro de los filósofos de la Edad Media, ortodoxos o heterodoxos"[293], la *otra* filosofía que animaba secretamente un pensamiento medieval tejido por los cristianos latinos y griegos, los judíos y los árabes. En lo cual se equivocaba. Ya se ha visto, el problema de los universales está en el centro del debate metafísico en el que se construye la oposición que, llevando a la Antigüedad tardía más allá de ella misma, la *continúa* en la Edad Media: el debate de Aristóteles con Platón. La historia del problema de los universales es a la vez una historia del platonismo y una historia del aristotelismo, pues no comienza precisamente en la Edad Media con Abelardo, sino en la Antigüedad tardía, con el gigantesco esfuerzo producido por los exegetas neoplatónicos de Aristóteles por conciliar los dos corpus fundadores de la filosofía. La singularidad del problema

[293] Cf. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philsophies médiévales*, Paris, 1905 (2ª ed., 1907), p. 7, con los comentarios de J. Jolivet, "Les études de philosophie médiévale...", *loc. cit.*, p. 9).

de los universales es la de proporcionar el espacio teórico de todas las deformaciones y de todas las síntesis, griegas, árabes y latinas, en donde el platonismo progresivamente eliminado de los campos de enunciados disponibles, logra su supervivencia al precio de un formidable parasitismo del organismo aristotélico.

Se han dado aquí algunos de los síntomas de la larga enfermedad de un aristotelismo indefinidamente (re)platonizado: la continuación de la teoría platónica de la causalidad eponímica de las Formas en la interpretación antigua y medieval de la noción aristotélica de paronimia o la permanencia de la teoría de los tres estados de los universal (πρό τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς), forjada por la escolástica neoplatónica de los siglos V y VI, transmitida a los latinos por un "árabe", Avicena y por un bizantino, Eustrato, normalizada por Alberto el Grande hasta pasar por un invento del siglo XIII, antes de terminar, bajo la pluma de los neo-albertistas, en estructura sustentadora de todas las elecciones filosóficas posibles.

Se puede por lo tanto, contra Picavet, decir que, lejos de aislar a la Edad Media latina en, una idiosincracia provinciana alimentada por la ficción de los comienzos absolutos, la querella de los universales la ubica en el centro de un movimiento de transmisión y de reproducción contínuo en el que comunican al menos tres filosofías: la griega tardía, la árabe y la latina. Pero no es toda la lección que se puede sacar de un estudio de larga duración.

Observar la continuidad de un proceso, seguir las metamorfosis y las adaptaciones que dan de éste la figura visible es una cosa. Ver sobre cuales lagunas, cuáles faltas o cuáles síncopes se funda es otra cosa. Sacar a la luz, detrás de ciertas novedades aparentes, el juego desconcertante de una anamnesis indirecta es una tercera cosa. La reviviscencia del argumento del Menón al comienzo de las teorías de la "no-diferencia" enunciadas o discutidas por Abelardo y sus contemporáneos es un buen ejemplo de ese tipo de recurrencia que no se sabe de entrada explicar de otra manera más que por la existencia de estructuras argumentativas o esquemas conceptuales independientes de la historia. Pero esa explicación, cuya pertinencia está por ser discutida como tal, no puede *precisamente aquí* ser suficiente. En efecto, la cuestión no es tanto la de la recurrencia de un mismo esquema como la de las circunstancias de su *re*-producción. Tratándose de Abelardo y del siglo XII, el único hecho que importa al

historiador es el *estado de las disponibilidades* textuales y conceptuales que, en un universo epistemológico singular, conduce al pensamiento a sí mismo. Los "inventores" de la teoría de la "no-diferencia esencial" no han reencontrado solamente el argumento del Menón como una "posibilidad pura" ofrecida a la reflexión, han construído primero una teoría cuyos elementos les eran proporcionados por un conjunto de textos provenientes del gesto teórico realizado por Sócrates. Que ese gesto constituya la falacia fundadora de todo realismo, que en ese concepto haya incluso un *mismo* esquema argumentativo indefinidamente renovado del *Ars Meliduna* con la *Quaestio de universalibus* de Jean Sharpe no es por lo tanto discutible, pero todo el interés del trabajo histórico es de verlo volver en constelaciones nuevas, sean cuales sean los "progresos" registrados en el conocimiento de las fuentes antiguas, la elaboración de los instrumentos conceptuales o el refinamiento de las estrategias de apropiación. Si el argumento del Menón frecuenta la filosofía medieval, es quizás entonces porque cada uno de los términos de la pregunta que lo *llama* permanece en juego, de un siglo al otro, de un medio de cultura al otro, de una lengua a la otra, desde el término οὐσία, en el que se enuncia el problema central de la definición de una cosa "en su realidad" (περὶ ουσίας), en donde se dice "el elemento de referencia que debe considerar toda tentativa de definición", porque, en resumidas cuentas, la proposición fundamental del *Menón* – *i.e.* el εἶδος es aquello mediante el cual, del punto de vista de la οὐσία algunas cosas son no diferentes las unas de las otras – permanece, de la Antigüedad tardía a la Edad Media, como un axioma de la filosofía. Es sôbre tales enunciados ultra-fundadores, acuñados en términos variados según los corpus accesibles, que se toman la mayoría de las decisiones que rigen la problemática medieval de los universales: es, ya se ha visto, un enunciado de ese tipo el que reúne y opone a la vez la teoría porretana de la *conformitas* y la teoría occamiana de la co-especificidad, pero es él también que, más radicalmente, decide acerca de la diferencia entre el platonismo y el aristotelismo. Delvolver esos enunciados a las redes que ellos articulan, tal es por lo tanto el primer interés y la primera tarea de una historia orientada hacia la larga duración. Esperamos haber dado aquí alguna idea de ella.

La conjunción de la historia de los estados de corpus con la de los enunciados fundadores dibuja a su vez el espacio de juego de la *laguna*.

Sorprendiendose que un texto tan modesto como el *Isagogé* haya podido, a lo largo de los siglos, suscitar tantas controversias, Etienne Gilson hace una observación sensata. ¿Cómo un simple formulario haría pensar? Pero es ignorar el hecho que, durante décadas, el *Isagogé* es el único texto del corpus aristotélico que formula una verdadera *alternativa filosófica*: las preguntas de Porfirio, en su singular postura enunciativa – diferidas no bien planteadas -, delimitan el primer espacio de confrontación *organizado* del platonismo y del aristotelismo. Además, las fórmulas mismas que el texto impone son el objeto de verdaderas variaciones de un extremo al otro de la historia: están menos retomadas o reportadas como tales que utilizadas como punto de partida de un trabajo permanente de reescritura. Finalmente, el Isagogé no está solo, es estrechamente solidario del tratado al cual introduce, las *Categorías*, y a través de ellas, del *Peri hermeneias*. Es en los protocolos de lectura de ese tríptico que comienzan las grandes rupturas filosóficas. Una de las características del occamismo es de tratar el *Isagogé* a partir de la semántica filosófica tomada de la reestructuración del triángulo semiótico del *Peri hermenias*, de disociar de tal manera el orden de las materias y el orden (occamista) de las razones. Pero el occamismo hace, desde este punto de vista, lo mismo que el modismo: la única diferencia, y es considerable, viene del hecho que los dos filósofos dan una imagen enteramente opuesta del eje de la relación entre las palabras, los conceptos y las cosas – aquí, las cosas mismas, las *res*, con sus propiedades ontológicas, los *modi essendi*; allá los conceptos entendidos a la vez como signos, actos de intelección y términos de un lenguaje mental.

Hay que distinguir dos clases de *lagunas*: las de los textos transmitidos, accidentados a lo largo de la *translatio studiorum*, que obligan al pensador de la alta Edad Media a pensar como aristotélico sin conocer la totalidad del sistema con el cual él está, comprometido al hacer esto; y las del sistema mismo, que obligan al pensador de la Edad Media tardía a re-producirlo, una vez conocido, fundándolo sobre nuevas bases conceptuales (como la teoría de la *suppositio*) o sobre una nueva visión de su *economía textual*. Para captar bien aquello que hace a la singularidad de la querella de los universales, hay que ver por lo tanto que ella se pone de manifiesto históricamente en una historia perforada por olas de aculturación sucesivas y que el verdadero problema que ella asume, a lo largo de esas revisiones y de esas reestructuraciones, es un problema

nodal en el que se unen varias cuestiones filosóficas fundamentales. El título *Querella de los universales* es por lo tanto un título "ventana", una falsa ventana que remite a otros títulos, a otros problemas: el de la "fenomenología de la percepción", señalado en el complejo que gravita alrededor de la interpretación de la captación de lo universal en lo singular tal como la exponen los *Segundos Analíticos*, II, 19, el de las "palabras y de las cosas", o más bien de las "palabras, de los conceptos y de las cosas", inscripto en el círculo hermenéutico en el que giran los primeros capítulos de las *Categorías* y del *Peri hermeneias*. A su vez, ese espacio abre la posibilidad de nuevas preguntas, de la semántica de la referencia a la teoría del lenguaje mental, pasando por la ontología formal y la teoría de los objetos.

El problema de los universales es un condensador de innovaciones, ningún otro permite ver formarse, intercambiarse y codificarse tantos lenguajes teóricos, modelos o instrumentos analíticos *nuevos*: la teoría de las *intentiones* y el invento de la intencionalidad, la puesta en crisis de los conceptos de esencia y de existencia mediante la elaboración medieval de la vieja noción de subsistencia, el descubrimiento aviceniano de la "indiferencia de la esencia", preludio de las modernas formulaciones de los principios de indiferencia de la tradición meinongiana, la diferenciación entre "existencia" y "coseidad", la articulación de una verdadera reflexión sobre los signos, la reestructuración y la reformulación de una nueva noción de la abstracción y del conocimientos abstractivo, todas esas "avanzadas" típicamente medievales encuentran, a partir de ese observatorio, el horizonte que hace de ellas tantos puntos de apertura de la modernidad. La relación del pensamiento medieval con el pensamiento moderno no es una ficción de un historiador deseoso de legitimación. No se trata de plantear que la Edad Media anticipa, en un lenguaje suyo, ciertas problemáticas de la filosofía moderna. Se trata de comprender que la filosofía moderna no ha accedido a una parte de sus programas más que rompiendo con ciertas tesis de la "Edad clásica". En ese sentido es la filosofía clásica la que se convierte en la Edad Media, ella la que espacia y separa, mediante sus propios enfrentamientos, el período medieval y la modernidad: no hay que decir por lo tanto que la Edad Media *anuncia*, sino que la Edad clásica *interrumpe*.

Sea, para ver mejor en esto, el problema de la abstracción. La concepción clásica de la abstracción es la de la inducción empírica

supuesta como el extraer una idea general, un "retrato típico", del parecido entre cosas semejantes mediante el acercamiento y la superposición de sus retratos individuales.A ese proceso, que es en el fondo el mismo que el de la antropometría en busca del "criminal típico", P. Veyne opone un argumento exactamente inverso: "No es porque dos cosas se parecen, por ejemplo la feudalidad de nuestra Edad Media y la feudalidad japonesa, que sacamos de esto la idea general de "feudalidad". Por el contrario, es porque teníamos ya esa idea general, tomada del único caso de nuestra feudalidad medieval, que podemos darnos cuenta que la feudalidad japonesa se le parece." Se puede, naturalmente, oponer a ese cambio total que las teoría clásicas de la abstracción tratan sobre objetos mundanos ordinarios – tiza, nieve o leche, como para el Locke del *Ensayo sobre el entendimiento humano* -, no sobre objetos teóricos como *la* feudalidad, incluso no empíricos (pero los universales ¿son objetos no empíricos?), o que el proceso mediante el cual "cada acontecimiento individual e incluso único aparece como típico o, más bien, termina por aparecer así cuando se lo mira mucho tiempo, escrutándolo, probando en su espíritu palabras abstractas, frases que tratan de dar la impresión que causa la fisonomía de ese acontecimiento[294]", no tiene nada que ver con la situación simple que describen los teóricos de la inducción abstractiva para explicar con Locke el proceso de "formación de las ideas universales y de los términos que se emplea para designarlas[295]". No por eso se puede negar que, en Occam, la formación de un concepto específico no requiere nada más que la aprehensión de un solo individuo, lo cual – sean cuales sean las críticas que se le pueden hacer a *su* versión del fenómeno, *i.e.* a la tesis según la cual el primer concocimiento abstractivo engendrado por la aprehensión directa (intuitiva) de una cosa singular es una representación de entrada esquemática susceptible de aplicarse a otras cosas del mismo tipo *a partir de una sola muestra* – abre, de antemano, una brecha en la teoría clásica, acumulativa, de la abstracción. No se puede negar tampoco que al resolver así el futuro problema de la formación de las "ideas generales", Occam da una versión a la vez nueva, por la epistemología que ella implica, y antigua, en tanto que ella lo reformula, del problema dejado pendiente por Aristóteles en el último capítulo de los *Segundos Analíticos*.

[294] Cf. P. Veyne, *Le Quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 172-175.

[295] Cf. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, XI, 9.

La concepción de los universales que trata de elaborar Occam no es la de Locke: ellos no se separan no obstante en su lectura de Porfirio, sino en su análisis respectivo del problema de la inducción abstractiva legado por Aristóteles. Que la noción de "alargamiento del cuestionario" formulada por P. Veyne sea más cercana en la teoría occamista del conocimiento abstractivo que a la filosofía clásica de las semejanzas muestra en qué sentido, en algunos puntos precisos, la Edad clásica hace pantalla a la permanencia de esquemas de pensamiento que, no por esto, tienen nada que ver con una forma cualquiera de *philosophia perennis*. La duración histórica del problema de los universales no está automáticamente ligada a la interrogación persistente sobre el estatuto de los "géneros" y de las "especies": ella es multiforme, pero en la diversidad de sus tiempos, ella procede de un complejo de problemas ellos mismos diversamente acentuados – desde Aristóteles, la abstracción forma parte de estos.

El problema de los universales no es poir lo tanto "un problema tradicional" cuyas respuestas, *la* "realista" y *la* "nominalista", nos serían ya conocidas. La *tradicionalidad* misma del problema está por establecer, describir y analizar en todos sus pormenores, y, sobre todo, la *unidad* misma de la red así nombrada debe ser cuestionada y llegado el caso, construída. Para acceder al universo de pensamiento medieval circunscripto por el título "querella de los universales", no basta buscar las principales respuestas medievales *al* problema de los universales, para reconstruirlas o reinterpretarlas luego en términos contemporáneos, a fin de medirlas más eficazmente según las "visiones actuales": hay que tratar primero de describir cómo, mediante cuáles etapas y bajo qué forma las múltiples cuestiones que se cruzan bajo ese título han venido al pensamiento, qué modelos las han enmarcado, estructurado o desplazado, qué tipo de coherencia de conjunto han asumido. Es lo que se ha tratado de hacer.

La alternativa entre el paso denominado de "reconstrucción" y el historicismo relativista, en el que se supone que deben diferenciarse la una de la otra 'filosofía analítica" e "historia de la filosofía", llega a su propio límite[296]. La cuestión, hoy tan agitada, de la *traductibilidad* o de la

[296]296. Cf. P. Engel, "La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ?", *in* J. Boutier et D. Julia (ed.), *Passés recomposés*, Paris, Ed. Autrement, 1995, p. 96-111; y Cl. Panaccio, "De la reconstruction en histoire de la philosophie", *Cahiers d'épistemologie*, nº 189, Universidad de Québec en Montréal, 1994.

intraductibilidad, "según las épocas", de los "esquemas"conceptuales en el idioma de "otro" esquema, simplemente no se plantea, allí en donde, justamente, la *traducción continuada*, la "tradición", es, y ella sola, lo que permite a los problemas nacer y encontrar sus propias configuraciones.

Esto no impide que el *primer referente* del discurso obre los universales, como objetos teóricos, es a la vez siempre el mismo – se trata *primero* de los "géneros" y de las "especies" – y siempre difieren – pues lo que está concernido por esos términos es precisamente siempre tratado ya sea como términos, ya sea como palabras, ya sea como cosas, ya sea como el problema mismo de su estatuto y de su relación. El único método que permite no violentar a los universales epistémicos donde *prende* un discurso situado en el tiempo, es entonces considerar que los pensadores, en cada época de la historia situada entre los años 500 y 1500, instruyen su propio universo respondiendo primeramente a la cuestión que regula todo trabajo filosófico en la Antigüedad tardía como en la Edad Media, la determinación del σκοπός de los textos canónicos sosbre los cuales se ejerce una actividad concebida ante todo como una exégesis. Para llegar al espacio de juego teórico en donde se plantea el problema de los universales hay que, previamente, enfrentar la cuestión del objeto de las *Categorías:* las "primeras palabras" (φωναί), los "primeros noemas" (νοήματα) o los "primeros seres pensantes" (ὄντα), tal como la han enfrentado los neoplatónicos, pues es en la elaboración de este primer reparto que se forjan a la vez el aparato conceptual y la red de problemas susceptibles de ser apropiados por el *Isagogé*. Tal es bien, en efecto, la situación paradójica del *Isagogé*: la de una introducción que sólo se lee a partir del texto al cual introduce. Comprender a un pensador "en el interior de su mundo" significa por lo tanto aquí: comprender la naturaleza de su relación con el "sistema" de los enunciados aristotélico-porfirianos.

Que esta relación varíe de un universo al otro, de un autor o de un grupo de autores a otro, se deja claramente captar considerando los cambios de régimen que intervienen en lo más álgido de la "querella" del siglo XV. En un sentido, es vano preguntarse si el filósofo tiene o no el derecho de "reconstruir" el pensamiento de Occam: ese derecho, el mismo Occam fue el primero en tomarlo "reconstruyendo" a Aristóteles, sometiendo su ontología, en particular categorial, al principio de economía, suturando los *membra disjecta* del aristotelismo mediante una semántica original

y reformulando los conceptos fundamentales de la lógica terminista en un nuevo tipo de definición. Pero, recíprocamente, los primeros "historicistas" son los realistas neo-albertistas que han tratado de inscribir las nuevas alternativas conceptuales en el modelo neoplatónico de los tres estados de lo universal – los *Nominales* que toman la continuación de los "epicúreos", sectarios de lo universal post rem, como los *Reales* tomaban la de los "peripatéticos", y los *Formalizantes* la de los "platónicos". En el diálogo imposible de los inventores de la primera neoescolástica y de los partidarios de la *via moderna*, cuyo boicot de los nominalistas orquestado por Jean de Maisonneuve es la simple traducción institucional, marca el *clivaje* de donde proceden las dos tradiciones filosóficas, la "analítica" y la "continental" que, en nuestros días, hacen revivir el primer divorcio de Oxford y de París: el de una *filosofía del análisis* y de una *filosofía de los corpus*. La "victoria" de la segunda sobre la primera es probablemente uno de los resortes escondidos del Renacimiento, pues aquello que realiza la crítica humanista de los "bárbaros bretones", es también, incluso en primer lugar, la sustitución del corpus platónico finalmente disponible con el de Aristóteles – un cambio de referencia.

Hay por lo tanto a la vez paradigmas y transformaciones de paradigmas en la historia del problema de los universales. Los diversos nominalismos que se suceden no proceden todos del mismo mundo del espíritu: el nominalismo de Abelardo es el fruto de la *Logica vetus*, un modelo del aristotelismo en donde se esboza la anatomía de un cuerpo compuesto por más miembros fantasmas que miembros reales; el nominalismo de Occam es un análisis del discurso filosófico, un fruto de la *Logica modernorum* aplicada a ella misma. Por su lado, los realismos despliegan cada uno a su manera el programa narrativo inscripto en los márgenes platónicos del *Aristoteles vetus*, de Porfirio y de Boecio[297]. Al seguir las

[297] La disparidad de los realismos medievales no se comprende sin referencia a los campos de enunciados disponibles. Ellos solos permiten explicar, por ejemplo, las fluctuaciones del término 'platónico' o el corte que pasa, *en el seno mismo de la doctrina de las Ideas*, entre los realistas que, de cerca o de lejos (más bien lejos – a veces incluso, muy lejos) continuan el platonismo a partir de Platón o de sus satélites (Macrobio, Calcidio, el testimonio de los Padres latinos o griegos) y aquellos que presentan *doxográficamente*, un punto de vista que se puede también calificar de "realista" y de "platónico", pero sin vinculo directo con Platón, ya que depende casi exclusivamente de la reconstrucción crítica dada por Aristóteles y Averroes. Esas dos versiones del platonismo corresponden a dos épocas distintas en la historia de los realismos del siglo XII (incluso contaminó parcialmente el pensamiento de Abelar-

transformaciones del "modelo de Siriano" o las múltiples recuperaciones de la noción aristotélica de "paronimia', se espera haber dado aquí una idea precisa de esas continuidades y de esas rupturas.

Queda que hay que inscribir la historia de los universales en una historia más vasta para tomar la medida del tipo de recurrencia que hace de ella, más allá de la discontinuidad de los ἐπιστῆμαι, una sola y misma historia. Nuestra hipótesis es que la remisión porfiriana del problema de los universales a una "ciencia más elevada" no basta para hacerlo justiciable de la sola historia del *ser*. La ciencia de la cual dependen los universales es precisamente la ciencia sin nombre que se busca indefinidamente bajo la máscara de la filosofía primera, pero es una ciencia que atraviesa todas las disciplinas instituidas: la física, con lo universal *in re*, la psicología, con lo universal *post rem*, la metafísica o la teología, con lo universal *ante rem*, una ciencia que articula y desarticula la *scientia transcendens* en el punto mismo de su constitución. No por ello esta ciencia transversal es la lógica, como lo dejaba entender, negativamente, Porfirio: como "intención segunda", lo universal lógico es el mismo que aquel del cual trata la psicología – de hecho, solo le compete al lógico marcar el lugar de donde procede la triple reinvindicación que elevan sobre él las disciplinas, al plantear, sin poder fijarlo sobre una sola base, el problema de la relación entre las palabras, los conceptos y las cosas. Ese lugar inasible en el que convergen todos los discursos no es directamente el ser, sin o el λόγος. El λόγος no es el campo propio del lógico: lo precede, como precede a toda ciencia, implicado en cada una y reclamado por todas. La historia de los universales es una historia del λόγος.

De un extremo al otro de la "querella", en todas las teorías como en todas las instrumentaciones conceptuales, todas las distinciones y todos los campos de investigación, el λόγος juega el rol de un centro organizador. Lo que dice el problema de los universales, es la circularidad de implicación *interna* del λόγος, del ser y de la palabra, de la palabra y del pensamiento. El problema de los universales es una de las figuras de la historia del λόγος. Basta recordar aquí algunos indicios de esa

do); el platonismo reconstituido, fundado sobre fuentes peripatéticas, se encuentra sobre todo en el siglo XIII. Los términos 'platonismo' y 'platónico' son por lo tanto equívocos, no solamente porque su contenido es diferente, pero también porque el primer platonismo tuvo partidarios, mientras que el segundo no tenía más que historiadores. Lo que separa a los dos es por lo tanto, incluso en la Edad Media, a la vez cuestión de filosofía *y de historia*.

presencia jamás desmentida, a pesar de la diversidad de los idiomas y de los niveles de intervención. La entre-implicación del lenguaje, de lo real y del pensamiento se muestra en la ambigüedad misma de la fórmula que lleva toda reflexión sobre la *comunidad*, necesaria a la implementación de una cuestión onto-lógica: λόγος κοινός, que se puede interpretar *ya* como noción común, según el sentido de λόγος-fórmula, *ya* como fórmula común, según el sentido de λόγος-forma. La "concentración lógica" de la cual habla Aristóteles, vista por Siriano, en donde se opera el concepto llamado "abstracto" es λόγος, la *cogitatio collecta* alegada por Boecio es λόγος- ella da incluso a entender en latín el acto de recoger, de cosechar y de plantear que, siguiendo el doble entendimiento alemán del griego λέγειν, *i.e. lesen*-unir y *legen*-plantear, Heidegger inscribe como "palabra rectora, para pensar el ser del ser pensante"[298]; pero el carácter "unificador" y "concentrador" de lo universal según los neoplatónicos concierne también al λόγος, así como la teoría de la "colección" forjada, a partir de la sola *Logica vetus*, por Guillermo de Champeaux. Cada palabra teórica medieval sobre lo universal es una transformación del λόγος, desde la *ratio* hasta la *intentio* – la noción de "intención" comparte incluso explícitamente la ambigüedad original del λόγος: como él, oscila entre el sentido de "forma" (como en la expresión la "intención de una cosa"", intentio rei) y el de fórmula" (como en la expresión: «La intención de hombre es "animal-racional-mortal-bípedo" »)[299], pero también de λόγος-forma y de λόγος-concepto; el lenguaje mental, a su vez, es un *figurante* del λόγος. Allí se puede detener la serie.

Entender lo que se dice en las múltiples "presentaciones" del λόγος en donde se realiza la reflexión sobre los universales, tal es el problema planteado al historiador que, a la vez que mantiene la discontinuidad

[298] Cf. M. Heidegger, "Logos.....", *loc. cit.*, p. 250-252.

[299] Acerca de la secuencia «λόγος(*ratio*)=quididad=forma sustancial en Aristóteles (según *Metaf.*, Z, 1032b1, *Transl. Media*, ed. Vuillemin-Diem, p. 133, 17-18: *Speciem dico quid erat esse cuiusque et primam substantiam*, «yo llamo forma a la esencia de cada cosa y a la sustancia primera»; Tricot, p. 380-381: «Yo llamo *forma* a la quididad de cada ser, a su sustancia primera») y sus consecuencias medievales, cf. P.Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, p. 459-460: la forma se encuentra "constantemente asociada por Aristóteles al discurso: la forma de una cosa, es aquello que puede estar circunscripto en una definición (λόγος). La asimilación, sin embargo tan problemática, de la palabra y de la forma terminará por ser automática, como lo demostrará la traducción ambigua de λόγος por *ratio* e incluso a veces por *forma*".

de los ἐπιστῆμαι, se esfuerza por preservar en cada figura el rastro del comienzo griego. El modelo "machista" del pensamiento según Aristóteles es uno de los enunciados más directamente legibles de esa permanencia, en la medida en la que inscribe en una metáfora transparente tanto la "concentración" como la "postura" que transcriben casi directamente en el léxico filosófico todas las teorías de lo universal como *colección*. No por esto la problemática de los universales es el despliegue continuo y regulado de esa inspección del λόγος. La inconsistencia de las ecuaciones fundadoras del aristotelismo juega un rol tan importante como la coherencia concertada de los factores de continuidad.

Se ha tratado aquí, a partir de las *Categorías*, de mostrar aquello que, del aristotelismo auténtico, permanece, como promotor de la confusión teórica, al principio de todas las (re)platonizaciones de Aristóteles: (1) la ambigüedad nata de la primer red tendida por Aristóteles para captar la entrada de la οὐσία en el espacio onto-lógico – el doble juego de las relaciones de inherencia, ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι y de predicación, καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, en el que se gesta al mismo tiempo la necesidad de una distinción entre lo universal y lo predicable y la imposibilidad de cumplir con esto plenamente en el marco del aristotelismo sin una reforma radical de la semántica filosófica de la noética; (2) la problematicidad de la teoría de la sustancia segunda, aumentada por la de la distinción entre las dos clases de atribución, la predicación sinonímica (συνωνύμως) y la predicación paronímica, que la Edad Media latina ha fijado en la diferencia entre predicación esencial y predicación accidental; (3) la multiplicidad de los registros en los que se enuncia esta distinción, desde aquel, aviceniano, de la distinción entre predicación "unívoca" y predicación "denominativa" hasta aquel, ultra-realista, de la distinción entre predicación esencial y predicación formal en Jean Sharpe; (4) la extraordinaria polivalencia de la noción de *denominatio*, equivalente latino de la eponimia platónica y de la paronimia aristotélica, en los diversos cruces de la teoría de la predicación, de la teoría de la intencionalidad y de la ontología formal.

Se ha tratado también de mostrar cómo la relación de incertumbre parasitaba y dinamizaba a la vez a las definiciones aristotélicas de lo universal en el *De interpretatione*, 7, 17a39-40 ("lo universal es aquello que por naturaleza se predica de varios"), y los *Segundos Analíticos*, II, 19 ("lo universal es aquello que está en reposo en el alma como

una unidad fuera de la multiplicidad", "residiendo una e idéntica en todos los sujetos particulares"). Al final, el problema de los universales nos apareció por lo tanto como el de la delimitación de los estatutos onto-lógicos respectivos de la sustancia segunda y del accidente – un problema inherente a la constitución misma de la ontología categorial de Aristóteles en la red textual formada por los capítulos 1, 2, 5 y 8 de las *Categorías*, un problema indefinidamente reactivado por la discordancia de los elementos de doctrina transmitidos por el *Organón* y la *Metafísica*. Un tal resultado puede sorprender, pues parece que, en el camino, se ha olvidado a la vez a Porfirio y a la distinción, siempre actual, del nominalismo y del realismo. Se responderá que se trataba aquí de marcar una proveniencia – el diferendo Platón-Aristóteles – y de indicar el espacio de sus inscripciones sucesivas, el que, por ejemplo, permite definir o, al menos, cuestionar la comensurabilidad de los "nominalismos" del siglo XII y del siglo XIV, sin hacer la hipótesis, anti-histórica si no anti-historiadora, que ellos se encuentran en una aproximación progresiva de un mismo programa filosófico dictado por *nuestra* visión del nominalismo de hoy. Nuestro "escrúpulo de historiador" (P. Vignaux) nos conduce a plantear que las mismas palabras no designan siempre a las mismas cosas o, mejor dicho, que la recurrencia de los mismos "problemas" no hace a la permanencia de las *mismas problemáticas*. No se trata de decir que un Guillermo d'Occam no hubiera entendido nada de la tesis de un Abelardo o de un Siriano, bajo pretexto que él pensaba dentro de otro universo de discurso, ni sostener que ninguno de los tres hubiera sido capaz de explicar a los otros el sentido que él otorgaba a los términos que empleaba: se trata solamente de comprender que las preguntas que ellos planteaban a los textos que fundan su práctica filosófica nunca fueron entera ni rigurosamente superponibles. Evaluar estas desviaciones, que son más que *desviaciones de lenguaje*, es a lo que tiende el recorrido aquí descripto.

Los universales no son objetos teóricos estudiados, a lo largo de los siglos, de diversas maneras. Son primero términos que figuran en el enunciado de las problemáticas que ellos conducen al pensamiento. Tal es, transpuesto en el terreno de la historia, el por qué de la "querella de los universales". Hay que ser nominalista en historia, no porque los pensadores estarían siempre relacionados con las mismas cosas, sino porque el historiador, que a menudo está en relación con las palabras,

tiene en todo caso relación con signos que han sido conceptos, es decir actos referenciales que figura como términos dentro de proposiciones mentales. Pero hay que ser también realista, en el sentido en que las redes en las que funcionan esos términos son otras tantas estructuras que subsisten independientemente del hecho que se las haya o no recuperado. Nuestro relativismo se limita a sostener que las problemáticas que ellos instruyen son *claras*, descriptibles y *comparables*, una vez descriptas. No dudamos que sea posible determinar *a lo que tiende* un discurso filosófico: la cuestión es saber mediante qué *nosotros* vamos a determinarlo – por las palabras que emplea, los conceptos que él transmite o las cosas que él designa? Aquí se han presentado alrededor de palabras griegas, árabes y latinas, algunas respuestas que no proceden ni de cosas ni de conceptos, sino de redes autoritarias, de claves de interpretación, de modelos teóricos, de lenguajes analíticos y de campos de enunciados disponibles. Se espera que el conjunto componga uno de los relatos posibles de la *translatio studiorum* o, más bien, un prólogo – el de la historia a la cual, imitando la *función* del *Isagogé*, la "querella de los universales" introduce, una historia que retomaremos en otra parte: la historia de las *Categorías*.

Nota complementaria

En la tradición proveniente de Avicena, en particular en el scotismo, el problema de lo universal se conecta con el de la posibilidad de la metafísica. De ese modo, la teoría de los tres estados de lo universal se convierte en el modelo de una reflexión sobre el ser en el que, gracias a la reactivación de la cuestión (aristotélica) del ser en el espacio conceptual de la relación (platónica) del uno y de lo múltiple, comunican todas las tesis del diferendo de Aristóteles y de Platón. Se puede resumir así ese movimiento arquitectónico (cf. para más detalles, O. Boulnois, "Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scoto", *Revue de Métaphysique et de morale* 1992/1, p. 3-33). La cuestión aristotélico-aviceniana es: la metafísica como ciencia del ser como ser, y por esto "ciencia de las ciencias" ¿tiene un sujeto uno? Este problema es el platónico de la relación de lo uno con lo múltiple. El "problema de la metafísica" así reubicado, es que se llega a *tres aporías*, sea cual sea la manera de considerar la relación. Al sostener Aristóteles que el ser no es ni un género ni *a fortiori* el género supremo de todos los géneros o una Idea exterior a todo género pero participada por todos los géneros, no hay ninguna manera de resolver platónicamente el problema del ser tal como lo plantea Aristóteles (por lo tanto hay que innovar).

1. si el ser es concebido como *uno fuera de lo múltiple*, es una Idea platónica;
2. si es concebido como *uno dicho de lo múltiple*, es un atributo vacío;
3. si es concebido como *uno en lo mútiple*, es algo equívoco.

La solución es obtenida por la asunción de la aporía en la noción de "comunidad": la *comunidad* del ser no es ni la catolicidad del género, ni la unidad de una οὐσία suprema, a saber de una Idea, ni la de un atributo universal. Esta triple característiva negativa, que motiva a las elecciones "aristotélicas" del scotismo, requiere algunas aclaraciones. La comunidad del ser aristotélico no es efectivamente la del género

católico. Hay que distinguir lo universal y lo común: el ser es común a todo lo que es, sin por eso ser un universal. A primera vista, el ser se parece a un universal. Lo universal es predicado de una multiplicidad, y no puede de tal manera ser οὐσία: "Es imposible que nada de aquello que es universal sea οὐσία", dice *Metafísica*, I, 2, 1053b16, que remite a las "discusiones de la sustancia y del ser" (es decir a Z, 13). Cf., sobre este punto, el trabajo inédito de L. Bauloye, *Averroès et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote, Métaphysique*, Z 1 *et* Z 2. Traducción anotada del texto árabe, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Lieja, junio de 1994. Ahora bien, el ser es un predicado, ya que es enunciable de toda cosa. Por lo tanto, como el género universal, le es imposible ser una οὐσία. Sin embargo, su universalidad o, más exactamente, su predicabilidad universal, no permite constituir un género. El ser es ciertamente "común a todas las cosas" (T. 3, 1005 a28), pero, él es a la vez demasiado común y demasiado equívoco para encerrarse en género universal: él se dice de todo, pero esa universalidad no reune, ella se dispersa. El ser se dice "de diversas maneras" según la pluralidad de las categorías. En otras palabras: él se predica de manera tan universal y su universalidad está tan dispersa que no puede ser un universal. El uno está en el mismo caso. Los medievales dirán, por esta razón, que son "términos trascendentales" (*termini transcendentes*). Por lo tanto, hay que distinguir la "catolicidad" de lo universal, que es unívoco en el interior del género que ella constituye, y la "comunidad trascendental" del ser que es equívoca, ya que el ser es común al sentido estricto y limitado en el que él está presente en una pluralidad de géneros.

La tesis según la cual "el ser no es un género" se prolonga por lo tanto de una manera resuelta y explícitamente antiplatónica. No solamente el ser no es ni una οὐσία ni un género, sino *a fortiori* no es una οὐσία exterior a todo género. Como dice *Metafísica*, I, 2,.1053b18-20: "El ser [Boulnois, 1992, p. 5: "el ser existente",; Tricot, "el Ser"] mismo no puede ser una οὐσία como una cierta unidad salida de lo múltiple (παρὰ τὰ πολλά, *unum praeter multa*)" – se reconoce la fórmula de los *Segundos Analíticos* (contrariamente a "como una cosa una y determinada, fuera de la multiplicidad sensible", Tricot, p. 538) – "pues es algo común [Tricot: "de esa multiplicidad"] y no existe más que como predicado". La expresión παρὰ τὰ πολλα no tiene el mismo sentido en los *Segundos Analíticos* y en la *Metafísica*. Aquí, designa el πρὸ τῶν πολλῶν: lo universal "platónico",

ante rem. La comunidad del ser, que no es la universalidad del género, no es tampoco la de la Idea participada. El mismo argumento toma en Tomás de Aquino, otra dirección. La única forma de llevar al ser a una cierta unidad, es hacer de él un *homónimo predicado*, en la diversidad de sus acepciones, *en relación a un término a una naturaleza única*: la οὐσία, en síntesis, un homónimo reducido de homonimia limitada. Esta será la función de la teoría denominada de la analogía del ser. En cuanto a hacer de esto un simple atributo universal, predicable de todas las cosas según una misma acepción, ya que esto no alcanza para hacer de él un género, no equivale a hacer de él un concepto vacío incapaz de abrir sobre una *comunidad real*: pues, como lo señala la pluralidad misma de las categorías, la homonimia del ser (la equivocidad de la palabra 'ser') está fundada en la de las cosas, que no *son* de la misma manera. Ahora bien, la metafísica es, como lo dirán los medievales, una *scientia realis*, una ciencia de las cosas, de aquello que es, y no una ciencia de los conceptos o de los signos que los representan. La tradición Avicena-scotista (univocidad), la tradición tomista (analogía) se encuentran por lo tanto, *a partir* de Aristóteles, en un mismo rechazo de la concepción "nominalista" que los autores de la *Via antiqua* y los autores del estatuto parisino de 1340 (cf. *infra*) atribuirán a Occam y al occamismo. Acerca de las diversas acepciones del uno trascendental y de la formación del sistema de los trascendentales, cf. A. de Libera, "D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal", *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1994), p. 141-179.

Bibliografía

General

ARMSTRONG, D. M., 1978, *Universals and Scientific Realism,* Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol.: I, *Nominalism and Realism;* II, *A Theory of Universals.*

————, 1984, « Self-Profile », en R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong,* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company. p. 3-51.

AUNE, B., 1984, « Armstrong on Universals and Particulars », en R. J. Bogdan (ed.), *D. M. Armstrong,* p. 161-169.

CAYLA, F., 1991, *Routes et Déroutes de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm-W. Sellars,* Combas, Ed. de l'Eclat.

COURTENAY, W. J., 1991, « en Search of Nominalism. Two Centuries of Historical Debate », en A. Maierù y R. Imhach (éd.), *Gli studi di filosofia medievale tra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico,* Rome, p. 214-33.

COLURTINE, J.-F., 1992, « *Res* », en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Band VIII, Bâle-Stuttgart, col. 892-901.

DESCOMBES, V., 1995, *La Denrée mentale,* Paris, Ed. de Minuit.

EBRESEN, S., 1986, «The Chimera's Diary. Edited by Sten Ebbesen », en S. Knuuttila y J. Hintikka (éd.), *The Logic of Being,* Dordrecht, Reidel, p. 115-143.

FIELD, H., 1978, « Mental Representations », *Erkenntnis,* 13, p. 9-61.

FODOR, J., 1975, *The Language of Thought,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

GEACH, P. T., 1957, *Mental Acts,* Londres, Routledge & Kegan Paul.

GOODMAN, N., 1956, « A World of individuals », en *Problem and Projects,* Indianapolis, Bohbs-Merill, 1972, p. 155-172.

JOLIVET, J., 1975, « Vues médiévales sur les paronymes », Revue internationale de philosophie, 113/3, p. 222-242.

KENNY, A., 1989, *The Metaphysics of Mind,* Oxford-New York, Oxford University Press.

LARGEAULT, J., 1971, *Enquête sur le nominalisme,* Louvain, Nauwelaerts.

LIBERA, A. DE, 1982, « The Oxford and Paris Traditions en Logic », en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (éd.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy,* Cambridge (G.-B.). Cambridge Universit Press, p. 174-187.

NUCHELMANS, G., 1973, *Theories of the Proposition. Ancient and Mediaeval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity,* Amsterdam-Londres, North-Holland Publishing Company.

PERSZYK, K., 1993, *Nonexistent Objects. Meinong and Contemporary Philosophy* (Nijhoff International Philosophy Series, 49), Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.

PINBORG, J., 1972, *Logik and Semantik int Mittelalter. Ein Ueberblick* (Problemata, 10), Stuttgart-Bad Cannstatt. Frommann-Holzboog.

PRICE, H. H., 1953, *Thinking and Experience,* Londres, Hutchinson.

PUTTALAZ, F.-X., 1994, « Historiographie du nominalisme medieval », en S.-Th. Bonino (éd.), *Saint Thomas aut XX[e] siècle. Actes du colloque du, centenaire de la «Revue thomiste»* Paris. Éd. Saint-Paul. p. 233-246,

SPRUIT, L. 1994, « *Species intelligibilis* ». *From Perception to Knowledge. I: Classical Roots and Medieval Discussions,* Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E. J. Brill.

TACHAU, K., 1988, *Vision and Certitude in the Age of Ockham,* Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E. J. Brill.

TWEEDALE, M. M., 1984, « Armstrong on Determinable and Substantival Universals », en R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong,* p. 171-189.

VANNI ROVIGHI, S., 1978, « Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenrionalità», en *Studi di filosofia medioevale,* II, Milan, Vita Pensiero, p. 283-298.

VIGNAUX, P., 1930, « Nominalisme », en *Dictionneire de théologie catholique.* Paris, col. 717-784.

———, 1977, « La problématique du nominalisme medieval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels? », *Revue philosophique de Louvain* 75, p. 293-331.

Aristóteles

ARISTÓTELES, *Metaphysics, Lib. I-IV 4, Translatio Iacobi sire « Vetustissima cum Scholis et Translatio Composita sive « Ventus* ». ed. G. Vuillemin-Diem (*Aristoteles Latinus,* XXV/1-1), Bruxelles-Paris, 1970.

———*Metaphysica, Lib. I-X, XII-XIV, Translatio Anonyma sive* « Media » éd. G. Vuillemin-Diem (Aristoteles Latinus, XXV/2), Bruxelles-Paris, 1976.

AUBENQUE, P., 1962, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne,* Paris, PUF.

BARNES, J., 1970, « Property in Aristotle's Topics », *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 52, p. 136-155.

BERTI, E., 1989, « Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della *Metafisica* », *Rivista di filosofia,* 80, p. 3-23.

BRUNSCHWIG, J., 1967, « Introduction » *à Aristote, Topiques,* t. I, liv. I-IV (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, p. VII-CXLVIII.

———, 1986, « Sur le système des "prédicables" dans les *Topiques* d'Aristote », en *Energeia.* Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone (Centre international d'études platoniciennes et aristotéliciennes. Publications - Série « Recherches », 1), Paris, Vrin, p. 145-157.

DE VOGEL, C. J., 1965, « Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent Ideas? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, p. 261-298 (version revisada en *Philosophia*, I, *Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1969, p. 295-330).

DUMOULIN, B., 1983, «L'ousia Dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique* », en P. Moraux y J. Wiesner (éd.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia.* Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin-New York, De Gruyter, p. 57-71.

LESHER, J. H., 1971, « Aristotle on Form, Substance and Universals: a Dilemma », *Phronesis*, 16, p. 169-178.

LLOYD, A. C., 1981, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool.

MOREAU, J., 1962, *Aristote et son école*, Paris, PUF,

RUTTEN, C., BENZECRI, J.-P, 1988, « Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur les fréquences d'emploi des parties du discours confrontation entre l'ordre du textus receptus, les références internes et l'ordre du premier facteur», *Cahiers de l'analyse chis données*, vol. XIII, n° I, p. 41-68.

Porfirio

PORFIRIO, *Isagoge*, éd. A. Busse (*Commertaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1), Berlin, G. Reimer, 1887.

———, *Isagoge, Translatio Boethii*, éd. L. Minio-Paluello, *ad.* B. G. Dod (*Aristoteles Latinus* I, 6-7), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete, éd. L. Minio-Paluello, *ad.* B. G. Dod (*Aristoteles Latinus* I, 6-7), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

———, *Porphyrii Introductio Julio Pacio interprete*, en *Aristotelis Opera omnia*, 1658, repris par F. Ehrle (S. J.), Paris, 1885, p. 7-26.

———, *Isagoge*, texte grec, avec la trad. latine de Boèce et la trad. francaise de J. Tricot (I° éd., 1947), Introd. de A. de Libera (Sic et Non), Paris, Vrin, 1995.

———, *Isagoge*, trad. inglesa de E. W. Warren (*Mediaeval Sources in Translation*, 16), Toronto. The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.

HADOT, P., 1968, *Porphyre et Victorinus* (Bibliothèque des Etudes augustiniennes), Paris, Études augustiniennes.

———, 1974, « L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories », en *Atti del convegno internazionale sul tema « Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Accademia nazionale dei Lincei, t. 371), Rome, p. 31-47.

MONCEAUX, P., 1909, « *L'Isagoge* latine de Marius Victorious », en *Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Haves*, Paris, Hachette p. 291-310.

ROMANO, F., 1985, *Porfirio e la fisica aristotelica* (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, III), Catane.

Neoplatonismo - comentarios neoplatónicos y bizantinos

AMMONIUS, *Ammonii in Porphyrii Isagogen* sive *V voces*. éd. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Groeca*, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891.

DAVID l'Invincible, *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, éd. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 2), Berlin, G. Reiner, 1904.

ÉLIAS, *Eliae (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categories Commentaria*, éd. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, I), Berlin, G. Reimer, 1900.

EUSTRATE, *In Ethicam Nicomacheam commentarius*, translatio Roberti Grosseteste, éd. H. P. F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, I (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum*, 6/1), Leyde. 1973.

SYRIANUS, *In Metaphysica commentaria*, éd. G. Kroll (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI), Berlin, G. Reimer, 1902.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, éd. K. Kalhlleisch (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VIIi), Berlin, G. Reinter, 1907.

—, *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot, fasc. III. *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, comment. C. Luna (Philosophia Antiqua, II/III) Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990.

AUBENQUE, P., 1985, « Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote », en *Aristotelica*. Mélanges offerts á Marcel De Corte (Cahiers de philosophie ancienne, 3), Bruxelles, Ousia-Liège, Presses de l'Université, p. 7-40.

CARDULLO, R. L., 1993, « Syrianus défenseur de Platon contre Aristoteselon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique*, 433. 9-436, 6) ».en M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. 1, *Le Platonisme dévoilé* (Tradition de la pensée classique), Paris, Vrin, p. 197-214.

CHARLES, A., 1971, « L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus ». En *Le Néoplatonisme*. Actes du colloque do Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris, Ed. du CNRS, p. 241-251.

EBBESEN, S., 1990, « Philoponus, "Alexander" and the origins of medieval logic », en R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influences*, Ithaca (NY), p. 445-461.

GIOCARINIS, K., 1964, «Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas », *Franciscan Studies*, 12, p. 159-204.

HOFFMANN, Ph., 1987, «Catégories et langage scion Simplicius. La question du "skopos" du traité aristotélicien des *Catégories* », en I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, set survie. Actes du colloque international de Paris*, 28 sept.-1 oct. 1985 (Peripatoi, 15), Berlin-New York, W. de Gruyter, p. 61-90.

———, 1993, « Résumé », en *Annuaire. Résumé des conférences et travaux, École pratique des hautes études*, V[e] section, t. 101, 1992-1993, p. 241-245.

KLIBANSKY, R., 1989, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Hamburg, Felix Winer (reprise de la 1[e] éd., 1939 y 1943).

MORAUX, P., 1979, « Ein unedierter Kurzkommentar zu Porphyrios *Isagoge* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 35, p. 55-98.

TAORMINA, D. P., 1993, « Dynamiques de l'écriture et processes cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athénes, Priscien de Lydia et Proclus) », en M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. 1..., p. 215-245.

Boecio

BOÈCE, *Opera logica*, en *Patrologia latina*. t. LXIV.

———, *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex*, éd. G. Schepps-S. Brandt (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XLVIII), Vienne, 1906.

———, *Opera theologica*, in Boethius, *The Theological Tractates*, with an English Translation by H.-F. Stewart-E. K. Rand, London, 1968.

COURTINE, J.-F., 1980, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'οὐσία et la compréhension romanostoïcienne de l'être) », en P. Auhenque (éd.), *Concepts et Catégories dans let pensée antique* (Bibliothéque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, p. 33-87.

EBBESEN, S., 1987, « Boethius as an Aristotelian Scholar », en J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk and Wirkung*, t. II, Berlin-New York, W. de Gruyter, p. 286-311.

SHIEL., J., 1958, « Boethius' Commentaries on Aristotle », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4, p. 217-244.

———, 1987, «The Greek Copy of Porphyrios' *Isagoge* Used by Boethius », en J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*..., p. 312-340.

Peripatetismo árabe

Liber de causis, Texte latin et trad. par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solére, en *La Denieure de l'We. Arrtunr d' un anon vine. Etude et traduction du Liben de causis* (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 1990.

D'ANCONA COSTA, C., 1995, *Recherches sur le Liber de causis* (Études de philosophie médiévale, LXXII), Paris, Vrin.

FÂRÂBÎ (Al Farabi), *De intellectu el intellecto*, éd. et trad. en E. Gilson. 1929-1930 p. 108-141.

GILSON E., 1929-1930, «Les sources gréco-arabes (le l'augustinisme avicennisant ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (= AHDLMA), 4, p. 6-158.

AVICENNE (Ibn Sinna, o Avicena), *Logica*, éd. Venise, 1508, p. 2-12.

———, *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet, avec une « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne» de G. Verbeke, 2 vol., Louvain-Leyde, 1968-1972.

———, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, éd. crit. de la trad. latine med. par S. Van Riet avec une « Introduction doctrinale » de G. Verbeke, 2 vol., Louvain-Leyde, 1977-1980.

———*Métaphysique du Shifâ'*, tract de l'arabe par G. C. Anawati (Études musulmanes, 21 et 27), 2 vol., Paris, Vrin, 1978-1985.

AL- GHAZÂLÎ (Algazel), *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, éd. J. T. Mtickle, C. S. B. (St. Michael's Mediaeval Studies). Toronto, 1933.

LOHR, C. H., 1961, «*Logica Algazelis* : Introduction and Critical Text », *Traditio*, 21, p. 223-290.

AVERROÈS, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venise, 1562-1574.

———*Averroes Cordubiensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. Stuart Crawford (*Corpus connmentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarun*, *vol.* VI, I), Cambridge (Mass.), 1953.

DAVIDSON, H. A., 1992. *Alfarabi. Avicenna and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford. Oxford University Press.

GYEKYE, K., 1971, « The terms *'prima intentio'* y *'secunda intentio'* en Arabic Logic », *Speculum*, 46, p. 32-38.

JOLIVET, J.. 1984, « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina », en J. Jolivet et R. Rashed (éd.), *Etudes sur Avicenne*, Paris, Les Belles Leones, p. 11-28.

MAIERÙ, A., 1987, « Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo », en *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei. p. 243-267.

MAURER. A., 1950, « *Ens diminutum* : A Note on its Origin and Meaning ». *Mediaeval Studies*, *12*, p. 2 16-222

Siglo XII

JEAN DE SALISBURY (Juan de Salisbury), *Metalogicon*, éd. C. C. J. Webb, Oxford, 1929 (trad. anglaise par D. D. McGarry, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1955).

CHENU, M.-D., 1934, « Contribution it l'histoirc du traité de la foi », en *Mélanges thomistes*, Paris, p. 123-140.

———, 1935-36, « Grammaire et théologie aux xiie et xiiie siécles », AHDLMA, 10-11, p. 5-28.

———, 1957. *La Théologie au xiie siécle*, Paris, Vrin.

DE RUK, L. M., 1962, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic*, I : *On the XIIth Century Theories of Fallacy*, Assen, Van Gorcum.

———1967a, *Logica Modernorum*, II, 1 : *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Asset, Van Gorcum

———1967b, *Logica Modernorum*, II, 2 : *Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum.

DRONKE, P., 1988, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.

EBBESEN, S., 1992, « What Must One Have an Opinion About », *Vivarium*, 30/1, p. 62-79.

JOLIVET, J., LIBERA, A. DE (éd.), 1987, *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la « Logica Modernorum »*. Actes du VIIe Symposium européen de logique

et de sémantique médiévales, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 17-23 juin 1985 (History of Logic. 5), Naples, Bibliopolis.

NEF, F., 1995, «The Question of the *Significatum*. A problem Raised and Solved » en L. Formigari et D. Gambarara, *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam-Philadelphie, J. Benjamins, p. 185-202.

NORMORE, C., 1987, « The Tradition of Mediaeval Nominalism », en J. Wippel (éd.), *Studies in Mediaeval Philosophy*, Washington, p. 201-217.

REINERS, J., 1910, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter [= BGPM], VIII, 5), Münster, Aschendorff.

Roscelino, Vocales

JOLIVET, J., 1992, « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de nétaphysique et de morale*, 1992/1, p. 111-155.

MEWS, C., 1991, « St Anselm and Roscelin Some New Texts and Their Implications, I : The De incarnatione verbi and Disputatio inter Christianum et Gentilem », AHDL-MA, 58, p. 55-97.

———, 1992, « Nominalism and Theology before Abaelard : New Light on Roscelin of Compièegne », *Vivarium*, 30/1, p. 4-33.

Abélard

ABÉLARD (Pedro Abelardo), *Logica* « Ingredientibus », ed. B. Geyer, en *Peter Abaelards philosophische Schriften* (BGPM, XXI. 1-3), Münster, Aschendorff, 1919-1927.

———, *Logica « Nostrorum petitioni sociorum »*. ed. B. Geyer, en *Peter Abaelards philosophische Schriften* (BGPM. XXI. 4), Münster, Aschendorff, 1933

BARROW, J., BURNETI, Ch., LUSCOMBE, D., 1984-1985, « A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated with Abelard and His School », *Revue d'histoire des texes*, 14/15, p. 183-302.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M., 1969, *La logica di Abelardo*. Milan.

———, 1974, « La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard », en E. M. Buytaert (éd.). *Peter Abelard*, p. 153-162.

BOLER, J. F., 1963. « Abailard and the Problem of Universals », *Journal of the History of Philosophy*. 1, p. 37-51.

BUYTAERT, E. M. (ed.), 1974, *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference Louvain May 10-12, 1971*. Louvain-La Haye.

CRIZANTEMA, J., 1970, « Le conceptualisme d'Ahélard et la theorie moderne de l'abstraction », *Revue roumaine des sciences sociales* (Série de philosophic et logique. 14), p. 225-237.

DAL PRA, M., 1979, « Sul nominalismo di Abelardo », *Rivista critica di storia de la filosofia*, 24, p. 439-451.

DE RIJK, L. M., 1980, « The Semantical impact of Abailard's Solution to the Problem of Universals », en R. Thomas (éd.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Work und Wirkung* (Trier Theologische Studien. 38), Trier, p. 139-151.

———, 1985, « Martin M. Tweedale on Abailard. Some Criticisms of a Fascinating Venture », *Vivarium*, 23, p. 81-97.

———, 1986, «Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being ». *Vivarium*, 24, p. 85-127.

JOLIVET, J., 1969, *Arts du langage et Théologie chez Abélard* (Etudes de philosophic médiévale, 57), Paris (2e ed., 1982).

———, 1974, « Comparaison de theories du langage chez Abélard et chez les nominalistes *du* XIVe siecle », en E. M. Buytaert (ed.). *Peter Abelard*, p. 163-178.

———, 1975a, « Notes de lexicographic abélardienne », en R. Louis. J. Jolivet. J. Chatillun (ed.), *Pierre Abélard...*, p. 532-543; rééd. en J. Jolivet, *Aspects...* p. 125-137.

———, 1977, « Abélard entre chien et loup », *Cahiers de civilisation médiévale*, 20, p. 312-318; rééd. en J. Jolivet, *Aspects...*, p. 169-184.

———, 1981a, « Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre » , *Abélard. Le « Dialogue », la philosophie de la logique. Actes du colloque de Neuchâtel*, 16-17 novembre 1979 (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 6), Genève-Lausanne-Neuchatel, p. 31-57; rééd. en J. Jolivet, *Aspects...*, p. 233-256.

———, 1981 b (6d.), *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l' occasion du IXe centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris.

———, 1981c, « Non-réalisme et platonisme chez Ahélard. Essai d'interprétation », en J. Jolivet (éd.), *Abelard et son temps*, Paris, p. 175-195 ; rééd. en J. Jolivet, *Aspects...*, p. 257-277.

———, 1987, *Aspects de la pensée médievale : Abélard. Doctrine du langage*, Paris, Vrin.

———, 1994, *Abélard on la philosophic dans le langage* (Vestigia 14), Fribourg-Paris, Ed. universitaires Fribourg-Cerf.

KING, P.O., 1982, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph. D. dirs., Princeton University.

KRETZMANN, N., 1982, « The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard », en R. L. Benson et G. Constable (6d.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, p. 488-501.

KONG, G., 1981, « Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux », Abélard. Le « *Dialogue* »... p. 99-118.

LIBERA, A. DE, 1981, « Abélard et le *dictisme* », *Abélard. Le « Dialogue »...*, p. 59-97.

LOUIS, R., JOLIVET, J., CHÂTILLON, J. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu Fu XIIe siécle*. Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972, Paris, 1975.

LUSCOMBE, D., 1969, « The School of Peter Ahelarcl. The influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period », en D. Knowles (ed.), *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* (New Series 14), Cambridge (G.-B.); rééd., 1971.
MEWS, C., 1984, « A Neglected Gloss on the *Isagoge* by Peter Abelard », *Freiburger Zeitschrift fib- Philosophic and Theologie*, 31, p. 35-55.
———, 1985, « On Dating the Works of Peter Abelard », AHDLMA, 60, p. 73-134.
———, 1987, « Aspects of the Evolution of Peter Abaelard's Thought on Signification and Predication », en J. Jolivet et A. de Libera (6d.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 15-41.
———, 1988, « In Search of a Name and its Significance. A Twelfth-Century Anecdote about Thierry and Peter Abaelard », *Traditio*, 44, p. 171-2(K).
SIKES, J. G., 1932, *Peter Abailard*, Cambridge (G.-B.).
THOMAS, R. (ed.), 1980, *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, (Trier Theologische Studien, 38), Trier.
TWEEDALE:, M. M., 1967, «Abailard and Non-Things », *Journal of the History of Philosophy*, 5, p. 329-342.
———, 1976, *Abailard on Universals*, Amsterdam.
———, 1987, « Reply to Prof De Rijk », *Vivarium*, 25, p. 3-23.
VIGNAUX, P., 1975, « Note sur le nominalisme d'Abélard », en R. Louis J. Jolivet et J. Châtillon (éd.), *Pierre Abélard...*, Paris, 1975, p. 523-529,

Reales

Ars Meliduna, edición parcial en De Rijk, 1967a, p. 291-390.
Compendium Logicae Porretanum, éd. en S. Ebbesen, K. M. Fredborg, L. O. Nielsen, 1983, « *Compendium Logicae Porretanum ex codice Oxoniensi collegii corporis Christi* 250. A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbertus », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin (= CIMAGL)*, 46, p. III-XVII et 1-113.
GILBERT DE POITIERS, *The Commentaries on Boethius*, éd. N. M. Häring, Torónto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966.
BIARD, J., 1987, « Sémantique et ontologie dans l'Ars *Meliduna* », en J. Jolivet et A. de Libera (éd.). *Gilbert de Poitiers...*, p. 121-144.
BOTTIN, F., 1987, « Quelques discussions sur la transitivité de la predication dans l'école d'Albéric du Mont », en J. Jolivet et A. de Libera (éd.). *Gilbert de Poitiers...*, p. 57-72.
DE RUK, L. M., 1966, « Some New Evidence on Twelfth-Century Logic. Alberic and the School of Mont Sainte-Geneviéve *(Montani)* », *Vivarium*, 4, p. 1-57.
———, 1987, « Gilbert de Poitiers : ses vues sémantiques et métaphysiques », en J. Jolivet A. de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 147-171.
LIBERA, A. DE, 1991, « Nominaux et réaux. *Sophismata et consequentiae* dans la logique méclievale », *Rue Descartes*, I, p. 139-164

Nominales

EBBESEN, S., 1991, «Two Nominalist Texts », CIMAGL, 61, p. 429-440.

IWAKUMA, Y., 1992, « Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard », *Vivarium*, 30/I, p. 97-109.

IWAKUMA, Y., EBBESEN, S., 1992, « Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources », *Vivarium, 30/1*, p. 173-210.

LANDGRAF, A. M., 1943, « Studien zur Theologie des zwiilften Jahrhunderts. I : Nominalismus in den lheologischen Werken der zweiten Hälfte des zwolften Jahrhunderts », *Traditio*, I, p. 183-210.

MARENBON, J., 1992, « Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century », *Vivarium*, 30/1, p. 51-61.

NORMORE, C., 1992, «Abelard and the School of the Nominales », *Vivarium*, 30/1, p. 80-96.

LEWRY, O. (O. P.), 1983, « Robert Grosseteste's Question on Subsistence. An Echo of the Adamites », *Mediaeval Studies*, 45, p. 1-21.

MINIO-PALUELLO, L., 1954, «The *Ars Disserendi* of Adam of Balsham "Parvipontanus" », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3, p. 116-169.

———, 1958, « Ahaelardiana inedita », en *Twelfth Century Logic : Texts and Studies*, II, Rome.

Siglo XIII

KENNY, A., 1986, « Philosophy of Mind in the Thirteenth Century », en Chr. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Age. ii* (Philosophes médiévaux, XXVII), p. 42-55.

MARENBON, J., 1987, *Later Medieval Philosophy (1/50-1350). An Introduction*, London, Routledge y Kegan Paul.

Robert Grosseteste. Roger Bacon

ROBERT GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum an alyticorum libros*, éd. P. Rossi, Florence, Olschki, 1981.

MARONE, S. P., 1986, « Robert Grosseteste on the Certitude of Induction », en Chr. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers...*, p. 481-488.

ROGER BACON, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. E. Delorme, en *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

———, *Compendium Studii Theologiae*, éd. Th. S. Maloney (*Studien unit Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 20), Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1988

———, *De signis*, éd. K. M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinhorg, « An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus maius : De signis* », *Traditio*, 34 (1978), p. 75-136.

———, *Summulae dialectices* I-II ; éd. A. de Libera, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon. I-II. *De Termino. De enuntiatione* », AHDLMA., 53 (1986), p. 139-289.

LIBERA, A. (de), 1991, «Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong », en J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (6d.), *Lectionum varietates. Hommage á Paul Vignaux (1904-1987)* (Etudes de philosophic médiévale, LXV), Paris, Vrin, p. 85-120.

Alberto Magno. Ulrich De Strasbourg

ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus*, en *Opera omnia*, 1. éd, P. Jammy, Lyon, 1651, p. 1-93.

ULRICH DE STRASBGURG, *De summo bono, Liber I*, éd. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, 1,1), Hamburg. Felix Meiner, 1989.

LIBERA, A. DE, 1981, « Théoric des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », *Revue des sciences philosophiques et théologiques (= RSPT)*, 65, p. 55-74.

———, 1990, *Albert le Grand et la philosophic*, Paris, Vrin.

———, 1992, « Albert le Grand et le platonisme. De la doct'ine des Idées it la théorie des trois états de l'universel », en E. P. Bos et P. A. Meijer (éd.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (Philosophia antiqua, LIII), Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill. p. 89-119.

———, 1993, « Albert le Grand ou l'antiplatonisme sans Platon », en M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, t. 1...*, p. 247-271.

Tomás de Aquino

THOMAS D'AQUIN, *Contre Arerroés. L' unite de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, trad. A. de Libera (GF, 713), Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

GILSON, É., 1948, *L'Etre et l'Essence*, Paris, Vrin.

HAVEN, A., 1954, *L'Intentionnel selon saint Thomas*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer.

KENNY, A., 1969 (éd.), *Aquinas : A Collection of Critical Essays*, Notre Dame (Indiana) (contient A. Kenny, « Intellect and imagination in Aquinas »).

———, 1984, *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford (contient « Intentionality : Aquinas and Wittgenstein »).

———, 1993, *Aquinas on Mind* (Topics in Medieval Philosophy). Londres-New York, Routledge.

MAURER, A., 1990, *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, "Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., 1948, *Le « De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*. Texte, notes et etudes historiques (Bihliotheque thomiste, VIII). Paris, Vrin.

SOLERE, J.-L., 1989, «La notion d' intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, 24, p. 13-36.

Dietrich De Freiburgo

DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia* I : *Schriften zur Intellekttheorie*, éd. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*,I), Hamburg, Felix Meiner, 1977.

———, *Opera omnia* II : *Schriften zur Metarphysik und Theologie*, éd. R. Imbach, M.-R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 2), Hamburg, Felix Winer, 1980.

———, *Opera omnia* III : *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, éd. J.-D. Cavigioli, R. Imbach, B. Mojsisch, M.-R. Pagnoni-Sturlese,

R. Rehn, L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 3), Hamburg, Felix Meiner. 1983.

FLASCH, K., 1972, « Kennt die mittelalterliche Philosophic die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », *Kant-Studien*, 63, p. 182-206.

———, 1978, « Zuni Ursprung der neutzeitlichen Philosophic im spiiten Mittelalter », *Philosophisches.Iahrbuch*, 85, p. I-18.

LIBERA, A. DE, 1994, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Point Sagesses. 68), Paris, Ed. du Seuil.

MOJSISCH, B., 1977, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera Omnia, Beiheft I), Hamburg, Felix Winer.

Siger de Brabante. Averroístas Latinos

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectira. De aeternitate nuurdi*, éd. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIII), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

———, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, ed. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

FIORAVANTI, G., 1966, « Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo », *Studi medie vali*, 7, p. 283-322.

GAUTHIER, R.-A., 1982, « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroismc" », RSPT, 66, p. 322-330.

———, 1983, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », RSPT, 67, p. 201-232.

———, 1984, «Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », RSPT, 68, p. 3-49.

GIELE, M., VAN StEENBERGHEN, R, BAZÁN, B. (éd.), 1971, *Trois Commentaire s anonymes sur he traité de l' âme d'Aristote* (Philosophes médiévaux, XI), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts.

KUKSEWICZ, Z., 1968, *Dc Sigel- de Brabant it Jacques de Plaisance La theorie de 1'intellect chez: les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles* (Institut de philosophie et de sociologic de l'Academie polonaise des sciences), Ossolineum, Ed. de l'Académie polonaise des sciences, Wroclaw-Varsovic-Cracovie.

Enrique de Gante. Godefroid De Fontaines

HENRI DE GAND, *Summae Quaestiomun Ordinariuni.* Paris, 1520 (reimpr. Franciscan Institute Publications, 1953, 2 volumes).

———*Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemnis,* Paris, 1518 réimpr., Bihliothèque S. J. de Louvain, 1961. 2 vol. (éd. critique en cours par R. Macken, Leyde, E. J. Brill).

BETTONI, E.. 1954. *Il Processo astrattivo nelle concezione di Enrico di Gand,* Milan, Vita e Pensiero.

MARONE, S. P., 1985, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henri of Ghent* (Speculum Anniversary Monographs. II), Cambridge (Mass.).

PAULUS, J., 1938, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique,* Paris, Vrin.

STELLA, P., 1959, « La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gaud : it *De intellectu et specie* del cosidetto *De quattuor materiis », Salesianum,* 21, p. 125-170.

WIPPEI., J. F., 1986, « The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection », en Chr. Wenin (ed.), *L'Hommme et son univers...,* p. 573-582.

Matthieu D'Aquasparta

MATTHAEUS AB AQUASPARTA, O. E M., *Quaestiones disputate de fide et de cognitione* (Collegium s. Bonaventurae), Quaracchi, 1957.

BEHA, H. M., 1960, « Matthew of Aquasparla's Theory of Cognition », *Franciscan Studies,* 20, p. 161-204 et 1961, *Franciscan Studies.* 21, p. 1-79.

Simon De Faversham. Modistas

DE RUK, L. M.. 1968, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae lôgicales,* II : Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts 1-V of the *Summulae* », Vivarium, 6, p. 69-101.

PINBORG, J., 1975b, « Die Logik der Modistae », *Studia Mediewisticnze,* 16, p. 39-97 (repris dans *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar,* Londres, Variorum Reprints, 1984).

ROOS, H., 1952, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie and Theologie des Mittelalters, XXXVII/2), Münster-Copenhague. Aschendorff.

ROSIER, I., 1983, *La Grammaire speculative des modistes,* Lille, Presses universitaires de Lille.

YOKOYAMA, T., 1969, « Simon of Faversham's Sophisma *Universale est intentio*», *Mediaeval Studies,* 31, p. 1-14.

Varios

GUILLAUME DE SHERWOOD, *Introductiunes in Logicam*, éd. Ch. H. Lohr, P. Kunze, B. Mussler, en « William of Sherwood. *Introductiones in Logicam.* Critical Text », *Traditio*, 39 (1983), p. 222-299.

PIERRE D'ESPAGNE, *Tractus Called Afterwards « Summulae logicales »*, éd. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

Anonymus Liberanus (ms. Paris, Nat. lat., 16135), en A. de Libera, César et le Phénix. « Distinctiones » et « sophismata parisiens » du XIIIe siècle (Centro di cultura medievale, IV), Pise, Scuola Normale superiore-Florence, Opus libri, 1991.

DE RIJK, L. M., 1969, « On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, IV : The *Lectura Tractatuum* by Guillelmis Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-1244) », *Vivarium*, 7, p. 120-162.

EBBESEN, S., 1986, «*Termini accidentales concreti.* Texts from the Late 13th Century », CIMAGL, 53, p. 37-150.

———, 1988, « Concrete Accidental Terms : Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to Such Terms as 'album' », en N. Kretzmann (éd.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy,* Dordrecht, Kluwer, p. 107-174.

FREDBORG, K. M., et alii, 1975, « The Commentary on *Priscianus Maior* Ascribed to Robert Kilwardby », CIMAGL, 15, p. 1-146.

LAFLEUR, Cl., 1990, « Logique et theorie de l'argumentation dans le *Guide do l'étudiant* (*ca* 1230-1240) du ms. Ripoll 109) ». *Dialogue,* 29 (1990), p. 335-355.

———, 1992, *Le Guide de l'etudiant » d'un maître anonyme de la faculté des' arts de Paris au XIIIe siècle* (Publications du laboratoire de philosophic ancienne et médiévale de la faculté de théologie de l'université Laval, I), Faculté de Philosophic, Université Laval, Quebec.

LEWRY, P.O., 1985, « Oxford Logic 1250-1275 : Nicholas and Peter of Cornwall on Past and Future Realities », en P. O. Lewry, O. P. (éd.), *The Rise of British Logic. Acts of the 6th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Balliol College, Oxford* 19-24 juin 1983 (Papers in Mediaeval Studies 7, Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Toronto, p. 19-62.

LIBERA, A. DE, 1986, « Les *Absrractiones* d'Hervé le Sophiste ». AHDLMA, 52, p. 163-230.

PINBORG, J., 1973. « Petrus de Alvernia on Porphyry ». CIMAGL, 9. p. 47-67.

WEBER, E.-H., 1991, *La Personne humaine au XIIIe siècle. L'avenement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme* (Bibliothéque thomiste, XLVI), Paris, Vrin.

Siglo XIV

BIARD. J., 1989, *Logique et Théorie du signe au XIV siècle* (Études de philosophie médiévale, LXIV), Paris, Vrin.

COURTINE, J.-F., 1992, «Realitas» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Band VIII. Bale-Stuttgart, col. 178-185.

ÉLIE, H., 1936, Le « Complexe significabile», Paris, Vrin.

McCORD ADAMS, M.. 1982. « Universals in Early Fourteenth Century ». en N. Kretzmann, A. Kenny. J. Pinborg (éd.). *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy,* Cambridge (G.-B.). p. 411-439.

MURALT, A. DE, 1993, *L'Enleu de la philosophie' médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XXIV), Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill (especialmente : « La doctrine médiévalc de l'esse objectivum », p. 90-167, en «La métaphysiquc occamienne de l'idée », p. 168-255).

VIGNALX, P., 1948, Nominalisme (au xIv^{e} siecle, Montréal-Paris.

Juan Duns Scoto

JOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super universalia Porphyrii. in Opera omnia,* I, éd. L. Wadding. Lyon, 1639. p. 87-123.

———*Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis, in Opera omnia.* IV. éd. L. Wadding, Lyon, 1639, p. 505-848 réimpr. Georg Olms, 1968. *Ordinario, liber primos, dist. 1-2, in Opera Onlnia,* I. *Studio et cura Commissionis Scotisticae,* Civitas Vaticana, 1950.

———*Ordinatio, fiber secundus, dist. 1-3,* en *Opera Omnia,* VII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae,* Civitas Vaticana, 1973.

———, *Lectura in librum I Sententiarum, prologus, dist.* 7, en *Opera Omnia.* XVI, *Studio et cura Commissionis Scotisticae,* Civitas Vaticana, 1960.

———, *Lectura in librum II Sententiarum, prologus, dist. 1-6,* en *Opera Omnia,* XVIII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae,* Civitas Vaticana, 1982.

BOULNOIS, O., 1988, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Epiméthée), Paris, PUF (contient la traduction francaise de l'Ordinatio I, dist. 3, quest. 1-4; dist. 8, quest. 1-4 et de la *Collatio* 24).

———, 1992, « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de morale,* 1992/1, p. 3-33.

CONTI, A. D., 1983, « A Short Scotist Handbook on Universals : The *Compendium super quinque universalia of* William Russell, OFM », CIMAGL, 44, p. 39-60.

GILSON, E., 1927, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », AHDLMA, 2, p. 89-149.

———, 1952, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales,* Paris, Vrin.

HONNEFELDER, L., 1990, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus-Suárez, Wolff-Kant-Peirce), Hamburg.

———, 1995, « Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie », en M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (6d.). *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, p. 249-262.

McTIGHE, T., 1965, « Scotus. Plato and the Ontology of the Bare X », The Monist, 49, p. 588-616.

VERHULST, Ch., 1975, « A propos des intentions premiéres et des intentions secondes chez Jean Duns Scot », *Annales de l'Institut de philosophie de l' Université de Bruxelles*, p. 7-32.

WOLTER, A. B., 1964, «The Realism of Scotus », *The Journal of Philosophy*. 61, p. 725-736.

Gauthier Burley

GAUTHIER BURLEY, *Expositio super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, ed. Venetiis, 1497; réimpr., Minerva, 1967.

———, *Tractatus de universalibus*, ms. Londres, Lambeth Palace, ms. 70, f° 110-113v.

———, *De pruritate artis logicae tractatus longior, with a revised edition of the Tractatus brevior*, éd. Ph. Boehner (Franciscan Institute Publications. Text Series, 9), Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1955

CONTI, A. D., 1982, « Alcune note sulla *Expositio super universalia Porphyrii et artem veterem Aristotelis* di Paolo Veneto : analogie e differenze con i corrispondenti commend di Walter Burley », en A. Maierú (éd.), *English LoS'ic in Italy*.... p. 293-303.

MARKOWSKI, M., 1982, « Die Anschauungen des Walter Burleigh über die Universalien », en A. Maierú (ed.), English Logic *in* Italy *in the 14th and 15th Centuries. Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Rome, 10-14 November 1980 (*History of Logic* I), Naples, Bibliopolis, p. 219-229.

PINBORG, J.. 1967, « Walter Burleigh on the Meaning of Propositions », *Classica et mediaevalia*, 28, p. 394-404 (repris *dans Medieval Semantics Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984).

Raúl Le Bretón. Intencionistas. Averroístas

PINBORG, J., 1975a, « Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions », *Vivarium*, 13, p. 119-152 (contienl l'édition du *sophisma Aliquis homo est species*).

———, 1981, « Radulphus Brito on Universals », CIMAGL. 35. p. 56-142 (contient l'édition des questions 5-8 des Quaestiones super Porphyrium).

RADULPHUS BRITO, *Quaestiones in Isagogen*, Ms. Paris. Arsenal 679. éd. partielle en J. Pinborg, 1972.

BOEHNER, Ph., 1948. « *Notitia intuitiva* of Non Existents According to Peter Aureoli. O. F. M. († 1322) », Franciscan Studies, 8, p. 388-416.

CONTI, A. D.. 1992, « Il commento di Giacomo di Piacenza all'Isagoge e alle Categorie», en D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (éd.), *L' Insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo* (Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna, N. S., VIII), Bologne, Istituto per la storia dell'università), p. 441-460.

DREILING, R., 1913, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol) nebst biographisch-bibliographischer Einleitug*, Münster, Aschendorff.

KUKSEWICZ, Z., 1977, « Ferrandus Hyspanus *De specie intelligibili* » *Medioevo*, 3, p. 187-235.

LAMBERTINI, R., 1992, « La teoria delle intentiones da Gentile da CIngoli a Maneo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza », en D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (éd.), *L' Inseguumento della logica a Bologna....* p. 277-351 (en apéndice : « Questioni di Malteo da Gubbio su Porfirio. Un quadro sinottico », p. 319-323, y « Tre testi di Matteo da Gubbio sul concetto della specie », p. 324-351).

PERLER, D., 1994, « Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text edition with Introductory Remarks », *AHDLMA*, 61. p. 227-262.

Enrique de Harclay

GAL., G., 1971, « Henricus de Harclay : *Quaestio de Significato Conceptus Universalis* », *Franciscan Studies*, 3 1 , p. 178-234.

Guillermo de Occam

GUILLAUME D'OCCAM, *Summa logicae*, éd. Ph. Boehner, G. Gál. S. Brown, en Opera philosophica, I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1974.

———, Somme *de logique, première partie*, trad. J. Biard, T. E. R., Mauvezin, 1988 (2° éd., 1993).

———, *Expositionis in libros artis logicae proemium et expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, éd. E. A. Moody, *in Opera philosophica*, II, The Franciscan institute, St. Bonaventure (NY), 1978.

———*Commentaire sur le livre des Prédicables de Ponphyre*, précédé du «Proême» du Commentaire sur les lirres de fart logique, introd. L. Valcke. trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1978.

———*Quodlibeta septem*, éd. J. C. Wey, *Opera theologica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1970.

———*Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio. Distinctiones II-III*, éd. S. Brown and G. Gál, en *Opera theologica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1970 (contiene, quest. 4-8. p. 99-292, la parte critica de la doctrina occamista de los universales).

———, *Sur l'universel* (= *Commentaire sur les Sentences*, livre I, dist. II, quest. 8, p. 266-292), trad. H. Poitevin, *Philosophic*, 30 (1991), p. 3-28.

ALFÉR, P., 1989, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Éd. de Minuit.

BOEHNER, Ph., 1946, «The Realistic Conceptualism of William Ockham », *Traditio*, 4, p. 307-335.

COURTENAY, W., TACHAU, K., 1982, « Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341 », History of Universities, 2, p. 53-96.

COURTENAY, W., 1984, The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris », en Z. Kaluza, P. Vignaux (éd.), *Preuve et Raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie* au XIV[e] siècle, Paris, Vrin, p. 43-64.

———. 1987, « The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England », en A. Hudson et M. Wilks (éd.), 1987, *From Ockham to Wyclif.* Oxford, Blackwell, p. 89-107.

———, 1995, « Was there an Ockhamist School? », en M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (éd.). *Philosophy and Learning...*, p. 263-292.

GAL, G., 1967, « Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham Controversia de Natura Conceptus Universalis », *Franciscan Studies*, 27, p. 191-212.

KARGER, E., 1991, « Référence et non-existence dans la sémantique de Guillaume d'Ockham », en J. Jolivet, Z. Kaluza. A. de Lihera (ed.). *Leetionanr rarietates...*, p. 163-176.

———, 1994a, « Sémantique et nominalisme », *Philosophiques,* 21/2, p. 563-576.

———1994b, « Théorie de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Occam », *Dialogue.* 33, p. 437-456.

KELLEY, E. E., 1978, « Some Observations on the *Fictum* Theory in Ockham and Its Relation to Hervaeus Natalis ». Franciscan Studies, 38, p. 260-282.

McCORD Adams, M., 1977, « Ockham's Nominalism and Unreal Entities », Philosophical Review, 86, p. 144- 176.

———, 1987, William Ockham, 2 vol., Notre Dame (Indiana). University of Notre Dame Press.

MICHON, C., 1994a, « Abstractions : A propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin », en S.-Th. Bonino (éd.). *Saint Thomas an xx[e] siécle...*, p. 362-378.

———1994b, « Occam redivivus », *Philosophiques,* 21/2, p. 577-597.

1994c, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam.* Paris, Vrin.

NORWORE, C., 1990, « Ockham on Mental Language », en J. C. Smith (éd.), *Historical Foundations of Cognitive Science,* Dordrecht. Kluwer Academic Publishers, p. 53-70.

PANACCIO, Cl., 1980, « Le commentaire de Guillaume d'Occam sur le livre des predicables de Porphyre », *Dialogue,* 20, p. 318-334.

———, 1987, « Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain ». *Dialogue,* 26, p. 281-297.

———1990a, « Connotative Terms in Ockham's Mental Language ». Cahiers d'epistemologie, n° 9016, Université du Québec it Montreal, Publication du Groups de recherche en épistémologie comparée.

———1990b, « Référence et representation », *L'Age de la science,* 3. Paris, Odile Jacob, p. 287-299.

———, 1991, *Les Mots. les Concepts et les Choses. La scémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Analyliques, 3), Montreal-Paris, Bellarmin-Vrin.

———, 1992, « intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale,* 1992/1, p. 61-81.

———, 1993, «Guillaume d'Ockham et la perplexité des platoniciens », en M. Dixsaut (éd.), Contre Platon, t. I., p. 117-135.

———, 1995, « La philosophic du langage de Guillaume d'Occam ». en S. Ehessen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (Geschichte der Sprachtheorie), Tübingen, Gunter Narr Verlag, p. 184-206.

Juan Buridan. Alberto de Sajonia

ALBERT DE SAXE (Alberto de Sajonia), *Perutilis Logica,* éd. Venise, 1522; réimpr., Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1974.

———, *Quaestiones in artem veterem. In Porphyrium,* éd. A. Munoz Garcia, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988.

DE RIJK, L. M., 1992, « John Buridan on Universals », *Revue de métaphysique et de morale,* 1992/I, p. 35-59.

BIARD, J., 1989, « Les sophismes du savoir : Albert de Saxe entre Jean Buridan et Guillaume Heytesbury », Vivarium, 27/1, p. 36-50.

———, 1990, « Verbes cognitifs et appellation de la forme selon Albert de Saxe », en S. Knuuttila et al., *Knowledge and the Sciences* en *Medieval Philosophy*, II (Publications of Luther-Agricola Society, B 19), Helsinki, p. 427-435.

———, 1991 (ed.), *Itincraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne an XIVe siécle* (Etudes de philosophie médiévale, LXIX). Paris, Vrin.

BOS, E. P., 1978, « Mental Verbs in Terminist Logic. John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen », *Vivarium,* 16, p. 55-69.

MARKOWSKI, J., 1982, « Johannes Buridan Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burleigh », *Mediaevalia Philosophica Pölonorum,* 26, p. 7-17.

VAN DER LECQ. R., 1985, « John Buridan on Intentionality », en E. P. Bos (éd.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. De Rijk* (Artistarium Supplementa, 2), Nimègue, ingenium Publishers, p. 281-290.

Berthold De Moosburg

BERTHOLD DE MOOSBURO, *Super Elementationenr Theologicam Procli, Prologus. Propositiones* 1-13, éd. L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese *(Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi,* VI/1), Hambourg, Felix Meiner, 1984.

———, *Super Elementationem Theologicam Procli, Propositiones* 14-34, éd. L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese, B. Mojsisch *(Corpus Philosophorun Teutonicorum Medii Aevi,* VI/2), Hambourg, Felix Meiner, 1986.

LIBERA, A. DE. 1989, « Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'École dominicaine allemande », en A. Zimmermann (éd.), *Die Külner Universität im Mittelal-*

ter. Geistige Wurzeln and soziale Wirklichkeit (Miscellanea Mediaevalia, 20), Berlin-New York, De Gruyter, p. 49-67.

Realistas de Oxford

JEAN WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, éd.I. V. Mueller, Oxford. Clarendon Press, 1985 (trad. anglaise, *John Wyclif, On Universals*, par A. Kenny, avec une introduction de P. V. Spade. Oxford. Clarendon Press, 1985).

GUILLAUME MILVERLEY, 1990, *Compendium de quinque universalibus*, éd. A. D. Conti, en Johannes Sharpe, *Quaestio...*, p. 159- 164.

JOHN SHARPE, *Quaestio super universalia*, éd. A. D. Conti (Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e studi IX), Firenze, Olschki, 1990, p. 3-145.

CONTI, A. D., 1982, «Teoria degli universali e teoria delta predicazione nel Trattato *De universalibus* di William Penbygull : discussions e difesa della posizione di Wyclif », *Medioevo*, 8, p. 137-203.

GILIBERT, N. W., 1974, « Ockham, Wyclif, and the *Via moderna* », en A. Zimmermann (éd.), *Antiqui and Moderni : Traditionsbewuβtsein und FortschrittsbewuBtsein im späten Mittelalter. (Miscellanea Mediaevalia*, 9), Berlin, p. 85-125.

HUDSON, A., WILKS, M. (éd.), 1987, *From Ockham to Wyclif* Oxford, Blackwell.

SPADE, P. V., 1985. « Introduction », en *John Wyclif, On Universals* (Tractatus de universalibus), trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985. p. VII-XLVII.

La «Querelle Des Universaux », Nominalismo y Realismo

BOTTIN, F., 1978, « La polemica contro i *Moderni loyci* (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella *Decas loyca* di Leonino da Padova », *Medioevo*, 4, p. 101-143.

COURTENAY, W., 1991, «The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica* », *Vivarium*. 29, p. 13-49.

EHRLE, F., 1925, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V.* (*Franziskanische Studien*, suppl. 9). Münster (contiene, p. 322-326, el texto de la *Mémoire* de los nominalistas para Louis XI).

HÜBENER, W., 1983, « Die Nominalismus-Legende. Uher das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus », en N. Bolz et W. Hühener (6d.). *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für J. Tauhes, Würzburg, p. 87-111.

KALUZA, Z., 1994, « Les sciences et leurs langages. Note sur le status du 29 décembre 1340 et le prétendu status perdu contre Ockham », en L. Bianchi (éd.). *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Textes et études du Moyen Age, I), Louvain-La-Neuve, p. 197-258.

———, 1988a, « Le status du 25 septembre 1339 et l'ordonnance du 2 septembre 1276 », en O. Pluta (éd.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundhert. In memoriam*

K. Michalski (1879-1947) (Bochumer Studien zur Philosophic, 10), Amsterdam-Philadelphie, Gainer, p. 343-351.

———1988b, *Les Querelles doctrinales a Paris. Nominalistes et réalistes cuas confins des xtv^e et xV siécles* (Quodlibet, 2), Bergame, Lubrina.

———1995a, « La crise des années 1474-1482 : L'interdiction du nominalisme par Louis XI », en M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning...*, p. 293-327.

———1995b, « Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 ii 1482 », en A. Le Boulluec (éd.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Ed. du Cerf, p. 297-317.

MOODY, E. A., 1947, « Ockham, Buridan, and Nicolas of Autrecourt: The Parisian Statutes of 1339 and 1340 », *Franciscan Studies*, 7, p. 113-146 (repris dans *Studies en Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1975, p. 113-146).

PAQUÉ, R., 1985, *Le Status parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, trad. E. Martineau (Epiméthée), Paris, PUF (contient la traduction des statuts de 1339 et 1340).

THIJSSEN, J. M. M. H., 1990, « Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some New Perspectives », *Vivarium*, 28, p. 136-167.

Neo-Albertismo

BRAAKHUIS, H. A. G., 1989, « School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain. and the *Wegestreit* », en A. Zimmermann (éd.), *Die Kölner Universität im Mittelalter...*, p. 1-18.

KALUZA, Z., 1986, « Le De universali reali de Jean de Maisonneuve et les epicuri litterales », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, p. 469-516.

———, 1995c, « Les débuts de l'albertisme tardif. Paris et Cologne », en A. de Libera et M. J. F. M. Hoenen (éd.), *Albert und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15 Jahrunderts*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E. J. Brill, à paraître.

WLODEK, Z., 1981, « Albert le Grand et les albertistes du xve siécle. Le problème des universaux », en A. Zimmermann (éd.), Albert der Grobe. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung (Miscellanea Mediaevalia, 14), Berlin, p. 193-207.

Glosario

acto (lat. *actus, endelechia*): Aquello que es perfecto o acabado. Se opone a potencia, potencialidad. Un existente singular es un "ser en acto"; la materia indeterminada, un "ser en potencia". El término medieval "actualidad" (*actualitas*) designa el estado de aquello que está en acto. Para los filósofos aristotélicos, la "forma" (*forma*) es lo que confiere la actualidad a los seres compuestos. Ver *hilemórfico*.

categorías: Géneros supremos del ser, clases de predicados atribuibles a un sujeto. En Aristóteles, las diez categorías son: sustancia, cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, donde, cuando, situación, posesión.

cogitativa: En el peripatetismo árabe y en los médicos, facultad psíquica, localizada cerebralmente, que asegura la "abstracción"de las intenciones individuales. Se opone al intelecto posible en el cual el intelecto agente efectua la abstracción de las intenciones universales.

conjunción: (lat. *coniunctio, continuatio, connexio, copulatio*): En el peripatetismo árabe, estado de unión entre el alma humana y las Inteligencias separadas, incluso, por extensión, con Dios mismo, "Primera Causa" del universo.

cópula: El verbo ser como vínculo del sujeto y del predicado de una proposición.

διάνοια: "Pensamiento discursivo", por oposición a la intuición intelectual (.....).Voùs

enuntiabile: Traducción latina del término estoico **λεκτόν** ("enunciable"). En el siglo XII, el modo de ser del **λεκτόν** caracteriza a veces al estatuto ontológico de los universales (cf. *Ars Meliduna*). *El dictum propositionis* o significado proposicional de Abelardo ("lo que dice la proposición"), *el significabile complexe* de Gregorio de Rimini presentan con él ciertas analogías.

ἐπίνοια: Término estoico empleado en el enunciado del problema de Porfirio: pensamiento representativo, concepto, concepción, *constructive thought* (S. Ebbesen). Traducido en latín por *intellectus*, empleado habitualmente para expresar el **νοῦς** aristotélico (*De anima*, III, 4-5), la palabra **ἐπίνοια** (y su significado original en el enunciado griego del problema de los universales), no era reconocible en las versiones latinas del *Isagogé*.

eponimia: En los platonismos, expresión lingüística de la relación ontológica de participación. Una Forma (=Idea) es dicha epónima en la medida en que todo aquello que participa de ella recibe de ella su ser y su nombre.

especie: (ver *species*): (a) predicable; (b) especie intencional, o intención: imagen o concepto de una cosa que se forma en el sentido o en el intelecto, gracias al cual la cosa extramental les es presente.

ser de esencia: (lat. *esse essentiae*): Modo de ser de la esencia en su separación eidética (Avicena). Según los avicenianos, tomada en sí misma, la esencia no es ni particular ni universal, ni dotada de un ser de cosa extramental ni dotada de un ser mental de representación (cf. el principio de indiferencia de la esencia, según Boecio de Dacia: "La esencia es indiferente al hecho de ser en el exterior como de no ser en el exterior del alma, e igualmente, ella es indiferente al hecho de ser universal como al hecho de ser particular").

ser en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, lat. *esse in subiecto*): En Aristóteles (*Cat.*, 2), relación ontológica que especifica el estatuto óntico de los accidentes ("inherencia").

ser dicho de un sujeto (καθ' ὑποκειμένου λέγεθαι, lat. *dici de subiecto*): En Aristóteles (*Cat.*, 2), relación predicativa que permite definir el estatuto onto-lógico de las sustancias y los accidentes.

ser objetivo (lat. *esse obiectivum*): Estatuto intencional del objeto de pensamiento como objeto de pensamiento (=correlato noemático). Se opone al "ser subjetivo" (*esse subiectivum*) que es el de la representación por estar fundada en un sujeto (el alma), en concepto de "cualidad real" o de "afecto" (cf. Occam, *Quodlibet* IV, *quaest.* 352: "Las intenciones segundas no menos que las intenciones primeras son verdaderamente seres reales, porque son verdaderamente cualidades que existen subjetivamente en el intelecto").

φάτασμα (lat. *phantasma, imago*): Imagen sensible.

φωναί (lat. *voces*): Sonidos vocales.

homónimos (lat. *aequivoca*): En Aristóteles (*Cat.*, 1), las cosas que tienen comunidad de nombre, pero no comunidad de λόγος ("enunciado de la esencia", definición).

hilemórfico: Término que definen la naturaleza de todos los seres compuestos de una materia y de una forma.

idea (lat. *idea*): En Platón, forma (εἶδος) o modelo inteligible de las realidades sensibles. En la teología latina, razón, ejemplar o prototipo de lo creado en Dios.

impositio: Acto de asignación de un significado a un sonido vocal (=donación de sentido, *impositio vocis ad significandum*). Actividad del logoteto ("primer autor" supuesto del lenguaje). Sinónimo: *institutio nominis*.

incorpóreos: Una de las tres subdivisiones del "algo" según los estoicos (con los cuerpos y las ficciones). Se distingue en general cuatro clases de incorpóreos: el λεκτόν, el vacío, el lugar y el tiempo (cf. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 218). Otras subdivisiones: el tiempo, la superficie, el λεκτόν, el vacío (según Cleomedes); el tiempo, el predicado, κατηγόρημα, la proposición, el vínculo y la conjunción (según Plutarco). Ver *enuntiabile*.

intellectus: "Intelecto" (facultad del alma), pero también "intelección", acto o estado de pensamiento.

intellectus adeptus ("Intelecto adquirido"): Término mediante el cual los peripatéticos árabes (en particular Al-Fārābī) designan el resultado de la unión entre el alma humana y el intelecto agente separado. Ser terminado, el hombre no tiene "intelecto por esencia", él solo puede participar (ver *participación*) del pensamiento trascendente,

mediante "conjunción" o "continuación" con él. Al unirse con el intelecto agente, él adquiere aquello que hace de él un hombre: el pensamiento.

intellectus agens ("Intelecto agente"): Principio activo del conocimiento intelectual, que abstrae los inteligibles contenidos potencialmente en las imágenes. En la tradición filosófica greco-árabe, el intelecto agente es asimilado a una sustancia separada, una inteligencia del cosmos (*intelligentia agens*), única para todos los hombres. En la tradición latina (con excepción del averroísmo), el intelecto agente es en general, considerado como una parte del alma.

intellectus passibilis ("Intelecto pasible"): Capacidad de pensar propia del hombre, según Averroes (=cogitativa). A distinguir del intelecto posible, sustancia única, separada del alma humana.

intellectus possibilis: ("Intelecto posible"): Instancia de la receptividad en el aparato noético. En la tradición latina, el intelecto posible es originariampente presentado como el "lugar" de las formas inteligibles contenidas potencialmente en el alma humana, que la luz del intelecto viene a actualizar, como la luz del sol actualiza los colores. En la doctrina "monopsiquista" (Leibniz) de Averroes, el intelecto posible, único, está, como el intelecto agente, realmente separado del hombre.

intellectus speculativus ("Intelecto teorético", Aristóteles): Estado de pensamiento correspondiente a la captación intuitiva de los inteligibles puros o de los primeros principios del conocimiento del ser y de la sustancia.

intentio secunda: El predicable como concepto metalógico.

intención (lat. *intentio*): (a) Sentido psicológico: en el siglo XII, traducción del árabe (*ma' qûl, ma' nâ*), pensamiento, concepto, idea, significado. Traduce también el griego λόγος, en el sentido de forma (como en la expresión la "intención de una cosa", *intentio rei*) y de fórmula (como en la expresión: «la intención de hombre es "animal-razonable-mortal-bípedo"»); (b) en óptica: "ídolo" emitida por un objeto que afecta el aparato, perceptivo; (c) en Avicena: representación de origen no sensible (por ej. la captación de un peligro), formada en los sentidos internos, asociada a una percepción sensible (por ej. la visión de un lobo).

νοήματα (lat. *intentiones, conceptus*): Conceptos.

noética: Teoría del intelecto y del pensamiento.

νοῦς (lat. *intellectus*): (a) Intelecto (facultad del alma, en el sentido del *De anima*), pero también (b) "intuición intelectual", por oposición a la "inducción abstractiva" (en el sentido de los *Segundos Analíticos*, II, 19).

οὐσία: "Esencia", pero también "sustancia" en el sentido (a) de substrato del cambio (la sub-stancia" en el sentido físico) y (b) de sujeto de una atribución "la "sub-stancia" en el sentido lógico o lingüístico de "agente", definición en *Cat.*, 5, 2a14 *sq*; *Top.*, IV, 1, 121a7: "Aquello que es siempre sujeto y jamás predicado"). El sentido substractivo de **οὐσία** caracteriza ante todo la **οὐσία πρώτη**, la "sustancia primera", lo singular, sujeto individual, numéricamente uno, (*ese* hombre). En sentido (b) caracteriza también la sustancia segunda, *i.e.* el género (el animal) o la especie (la humanidad). Tomada como predicable, la sustancia segunda designa, en cambio, una esencia (atribuida),

no una sustancia/sujeto (de atribución). En ese sentido (c) οὐσία caracteriza el ser esencial de una cosa, "aquello que ella es" (cf. quididad, *essentia, existentia*).

ὄντα (lat. *entia*): seres existentes.

paronimia (lat. *denominatio*): En Aristóteles (*Cat.*, 1), relación de derivación morfológica entre términos concretos y términos abstractos: «Se denomina parónimos a las cosas que, difiriendo de otra por el "caso", reciben su denominación según su nombre; de tal manera de gramática viene gramático, y de coraje, hombre corajudo.» Para los aristotélicos, los términos abstractos no son predicables de los singulares más que παρωνύμως, *denominative*.

participación: para una realidad ontológicamente inferior (por ej. un accidente) hecho, de formar parte del ser de una realidad ontológicamente superior (por ej. una sustancia).

πράγματα (lat. *res*): Cosas, pero también estados de cosas.

predicable (κατηγορούμενον, Porfirio): Las cinco "voces", géneros, especies, diferencias, propios y accidentes, como clases de predicados. A menudo identificado con lo universal, el predicable es a veces distinguido como el equivalente lingüístico (= "término") de la "cosa" universal (*res universalis*) participada por una pluralidad de sujetos (cf. Pedro Hispano). Siendo el predicado siendo aquello que se predica de un sujeto, los predicables son las diversas clases de predicados generales distinguidos según sus relaciones con el sujeto.

predicación esencial (ἐν τῷ τί ἐστι, lat. *in quid.*): Predicación que indica la esencia de una cosa ("el hombre es un animal", "Sócrates es un hombre"). Ejemplo (Aristóteles, *Top.*, 5, 102a31-32): "Es género un atributo que pertenece en su esencia (ἐν τῷ τί ἐστι) a varias cosas específicamente diferentes".

predicación unívoca ("atribución por sinonimia"): Predicación según una comunidad de nombre y de λόγος. La quididad o la esencia de hombre es predicada unívocamente (συνωνύμως, *univoce*) de los hombres singulares (que tienen el mismo nombre y la misma definición).

pro statu isto ("por el estado en el que estamos ahora"): Designa el estado de decadencia del hombre consecutivo al pecado de Adán. Utilizado por Duns Scoto como paradigma teológico de la finitud del conocimiento humano.

quididad (τὸ τί ἦνεἶναι, lat. *quidditas*): Esencia o naturaleza de una cosa en tanto que expresada por una definición. El abstracto *quidditas* corresponde al calco semántico *quod quid erat esse*, abandonado en la Edad Media tardía. La quididad (aquello que la cosa "es") se opone al ser y a la quodidad, *anitas* (el hecho que la cosa "sea").

similitudo: Imagen, parecido. La *intentio*, la forma inteligible (*species intelligibilis*) y el *phantasma* son generalmente presentados como *similitudines rerum*.

sophismata: En la lógica medieval, proposiciones o rompecabezas lógicos que ilustra una dificultad particular en el campo de la semántica o de la sintaxis proposicionales. Objeto de discusiones orales (*disputationes de sophismatibus*), los *sophismata* son también analizados en obras teóricas (*Regulae solvendi sophismata*, *Distinctiones sophismatum*, *Abstractiones*). No hay que confundir el *sophisma* con el francés

"sophisme", paralogismo (lat. *fallacia*), razonamiento formalmente o materialmente defectuoso o engañoso.

Sortes: Abreviación medieval de *Sócrates*. Utilizada por los lógicos medievales como término singular (nombre propio) para designar un individuo (= x) existiendo enel momento de la enunciación. Se opone a *Caesar*, utilizado para designar a un individuo que no existe más en el momento de la enunciación y a *Antichristus* utilizado para designar a un individuo que no existe todavía en el momento de la enunciación, pero cuya existencia futura es epistémicamente garantizada (por la Revelación).

species: (a) Forma, forma específica; (b) especie (predicable); (c) forma inteligible (especie "intencional").

subjetivamente (lat. *subiective*, "en un sujeto"): Modo de ser de una cualidad o de un accidente. Aplicado a los conceptos o a las representaciones, designa la "inherencia mental" de las "intenciones". La sub-jetidad así definida precede a la esfera moderna de la "subjetividad".

subsistentia: Traducción latina de ὑπόστασις (Boecio), que designa la propiedad de "aquello que no necesita accidentes para ser", por oposición a *substantia* (ὑπόστασις), lo que proporciona a los accidentes el sujeto que ellos necesitan para ser. En los Porretanos (siglo XII): forma (*forma, quo est*) que entra en composición con un substrato (*substantia, quod est*), para constituir un sujeto concreto (*essentia*) dotado de un ser (*esse*).

subsistir (lat. *subsistere*): Modo de ser (ὑφίστασθαι) de las ficciones y de los incorpóreos según los estoicos, opuesto a la existencia real de los cuerpos. En la Edad Media, modo de ser de los universales "anteriores a la pluralidad" (*ante rem*) y de las esencias consideradas "en sí mismas" en su separación eidética. Corresponde, en ese caso, a la distinción moderna entre *bestehen* (subsistir) y *existieren* (existir).

substancia (ver *substantia*): En el sentido escolástico, sujeto ontológico (*subiectum, suppositum*).

substancias separadas: En la noética peripatética, el intelecto agente y las inteligencias separadas de la materia (sin. "Las Formas del mundo"). En teología los ángeles (o criaturas espirituales).

substantia: Traducción latina de οὐσία que introduce, por asimilación con ὑπόστασις, una connotación subjetiva o substrativa ausente del original griego. Cf. Boecio (*Contra Eutychen*, III, ed. Rand-Steward, p. 88, trad. J.-F. Courtine): "Es substancia" (*substat*) aquello que procura en sub-obra (*subministrat*) algún sujeto (*subiectum*) a todo el resto en concepto de accidentes, para que ellos puedan ser (*ut esse valeant*). El [ese sujeto] los sostiene en efecto (*sub illis enim stat*), ya que él es sujeto de los accidentes (*subiectum est accidentibus*).

suppositio: Referencia extra- o intraproposicional de un término (*vs significatio*, significado). Los diferentes tipos de "suposición" de un término corresponden a las diversas maneras de las cuales él "hace las veces" de las cosas en una frase o una proposición: hay suposición "material" cuando un término se designa él mismo (como en la frase "*Palabra* es una palabra" u "*Hombre* es un monosílabo"; suposición

"simple" cuando designa su significado (como en "*Hombre* es una especie" o "*Animal* es un género"); suposición personal cuando designa todo o parte de sus referentes (como en "Todos los *hombres* son mortales", "(el) hombre es mortal" o "Sócrates es un *hombre*").

suppositio confusa tantum: un término T está en suposición puramente confusa si $\phi(T)$ no implica $\phi(t_1)$ o $\phi(t_2)$ o....., pero implica $\phi(t_1$ o t_2 o ...) y cada $\phi(t_i)$ implica $\phi(T)$, en el que la expresión $\phi(T)$ designa una proposición simple que contiene un término T en suposición personal, y $t_1, t_2 \ldots t_i$ designan a los términos singulares que supone para un *suppositum* de T.

suppositio confusa et distributiva mobilis :Un término T está en suposición confusa y distributiva móvil si $\phi(T)$ implica $\phi(t_1)$ y $\phi(t_2)$ y....., y ningún $\phi(t_i)$ implica $\phi(T)$.

suppositio determinata: Un término T está en suposición determinada si $\phi(T)$ implica $\phi(t_1)$ o $\phi(t_2)$ o cada (t_i) implica $\phi(T)$.

suppositio naturalis: Referencia extra-proposicional de un término para todos los individuos que forma su extensión (Pedro Hispano). En el siglo XIV (Buridan): referencia omni-temporal de un término en una proposición necesaria o analíticamente cierta ("Todo hombre es un animal").

sinónimos (lat. *univoca*): En Aristóteles (*Cat.*, 1), las cosas que tienen comunidad de nombre y de λόγος.

Trascendentales (lat. *termini transcendentes*): Términos generales "que trascienden" todas las categorías (= que no están limitadas a ninguna categoría): ser, uno, verdadero, bien. Los trascendentales son llamados "convertibles" en la medida en la que no hay entre ellos más que una distinción de razón (*secundum intentionem*) y no una distinción real (*secundum rem*).

universale: "Universal".

universale ante rem: Universal anterior a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν) o universal teológico (= La Idea platónica).

universale in re: Universal en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) o universal físico (= la forma inmanente de los singulares según Aristóteles, la "forma participada" según Platón).

universale post rem: Universal posterior a la pluralidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) o universal lógico (= el concepto abstracto según Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II, 19; el concepto lógico según los estoicos).

vocalismo: Doctrina (atribuida a Roscelino de Compiègne) que reduce los universales a simples sonidos vocales (*flatus vocis*).